

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

DRITTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

PROLEGOMENA
ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN
METAPHYSIK,
DIE ALS WISSENSCHAFT WIRD AUFTRETEN KÖNNEN

UND

LOGIK.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.



LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

VORREDE.

In diesem Bande sind die beiden Schriften Kant's zusammengestellt, welche zur Kritik der reinen Vernunft das nächste Verhältniss haben und ihr daher unmittelbar folgen müssen. Dieselben kritischen Grundsätze, welche wir bei der Revision der Kant'schen Werke überhaupt als nothwendig ausgefunden haben, sind auch hier befolgt.

Die Prolegomena sind, so viel ich weiss, nur einmal, 1783, 222 S. 8., in Riga bei Hartknoch gedruckt worden. Es kommen eine Menge Nachlässigkeiten im Druck vor; die meisten davon, welche sich nur auf Interpunction, Orthographie, Grammatik beziehen, sind stillschweigend verbessert; die auffallenderen Correcturen sind mit ihren Varianten an Ort und Stelle bemerkt.

Die Prolegomenen sind eigentlich eine apologetische Gelegenheitsschrift. Kant wollte die Verwunderung, welche seine Kritik erregte, ihre schiefe Auffassung von Seiten des Dogmatismus, ihre Verwechselung mit anderen Gestalten des Idealismus, namentlich dem Berkeley'schen, auf möglichst entschiedene Art zu-

rückweisen. Zugleich wollte er aber auch die Besorgnisse vernichten, welche das Capitel von den Paralogismen, den Antinomieen und dem Ideal der reinen Vernunft erweckt hatte. Hier suchte er daher zu zeigen, dass die Bestimmung der Grenzen der Vernunft etwas ganz Anderes sey, als ihre Negation überhaupt oder die Negation des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Er strebte, die Widersprüche, in welche das Denken sich selbst verwickelt, so einfach als ihm möglich hinzustellen, damit man begriffe, dass er nicht aus einem scholastischen Luxus, aus einer sophistischen Subtilität heraus das Antinomische gemacht habe, sondern dass unsere Vernunft an sich selbst dialektisch sey. Dieser Punct ist bekanntlich die Achse der ganzen neueren Philosophie geworden, und es ist in den Prolegomenen zu sehen, wie Kant es lebhaft fühlt, gerade durch diese Erkenntniss über den Dogmatismus, der den Widerspruch ignorirt, und über den Skepticismus, der ihn für einen Zufall nimmt und sich seiner ironisch freut, hinaus zu seyn. Jedoch ist die Darstellung der dialektischen Antithetik in den Prolegomenen sehr milde. Kant wollte die Derbheit absichtlich vermeiden und verweist auch des Weiteren wegen mit Recht auf die Kritik selbst. — Endlich wollte Kant sich auch gegen die Vorwürfe vertheidigen, welche man seiner Darstellung gemacht hatte. Jeder neue Inhalt muss sich auch eine bis dahin ungewöhnliche Form — in der Philosophie seine Terminologie — erschaffen. Kant hat es nirgends auf Originalität des Ausdrucks angelegt, aber sie war eine natürliche Folge seiner speculativen Genialität. Er bediente sich im Allgemeinen des aus der Wolff'schen

Schule überlieferten Wortvorrathes; allmälig aber schrieb er sich, so zu sagen, aus demselben heraus und in einen ihm adäquateren, aus seinen Ideen entsprungenen Styl hinein. Daher erfolgte dann die gewöhnliche Klage über Dunkelheit. Kant zeigt nun die grösste Bereitwilligkeit zur Popularität; da er im Besitz der Sache war, so war er auch in der That so gemeinfasslich, als nur möglich; aber er zeigt auch, dass es für das Denken kein Surrogat gebe, dass die Dunkelheit oft nicht objectiv in der Darstellung des Philosophen, sondern subjectiv in dem Leser, in dessen Schwäche, Rohheit und Faulheit liege; er zeigt, dass nicht Alles leicht seyn kann und dringt immer auf den Unterschied zwischen dem blossen Liebhaber und dem wirklichen Kenner der Philosophie.

Da die Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien unternahm, welche das ontologische Element mit dem logischen, die allgemeinsten metaphysischen Abstractionen mit der Function des Verstandes in den verschiedenen Formen der Urtheile verknüpfte, so ist es von grossem Interesse, zu sehen, wie Kant sich bei dem Vortrag der Logik benommen hat. Hier muss man sich nun aber erinnern, dass Kant eigentlich ein Doppelleben führte. Er wirkte als mündlicher Lehrer und als Schriftsteller und zwar auf beiden Gebieten, nachdem er einmal aus der Vertiefung der Einsamkeit hervorgetreten war, fast unausgesetzt. Als Schriftsteller kämpfte er für den Fortschritt der Wissenschaft und des Lebens; in seinen Büchern wagte er die neuen Gedanken, die eigenthümliche Einkleidung. Als mündlicher Lehrer übte er dagegen eine gewisse Selbstver-

leugnung. Nicht verleugnete er seine Ansicht der Sache, nicht ward er untreu an seinem System. Da ihm dies aber selbst erst allmälig entstand, da er zu lehrweise war, die Bildung, welche seine Zuhörer von den Gymnasien und Universitäten ihm entgegenbrachten, zu übersehen; da die Wolff'sche Philosophie damals in Deutschland dominirte, so erklärt sich zur Genüge, wie er in seinen Vorlesungen sich überall an Lehrbücher aus dieser Schule anschliessen konnte. Namentlich liebte er die des A. G. Baumgarten, der in Frankfurt a. d. Oder Professor war. In der Logik bediente er sich als Leitfaden seit 1765 des Auszuges, den G. F. Meier aus seiner Vernunftlehre, Halle, 1752, 8., veranstaltet hatte. Meier war einer der geschmackvollsten Wolffianer, den Kant vorzüglich schätzte. Man verbindet jetzt mit der Vorstellung eines Wolffianers gewöhnlich die der unerträglichsten Plattheit und Pedanterei. Allein, abgesehen davon, dass fast jede Philosophie, wenn sie langlebig wird und die breite Existenz einer Schule erlangt, in Seichtigkeit und Formalismus zu ersticken pflegt, so ist in der neueren Zeit schon von mehren Seiten mit Recht bemerkt worden, dass die Sache nicht so arg sey, als sie, indem man ganz andere Maassstäbe mitbringt, Vielen erscheine, welche, an Kenntniss und Bildung viel unreifer, Wolff und seine Schule verschreien, ohne sie zu kennen. So würde auch Mancher von denen, welche heut zu Tage jeden Ernst der Untersuchung, jede Gründlichkeit der Auseinandersetzung als Pedantismus scheuen und mit einer dünnen Gelehrsamkeit und einigen Philosophie affectirenden Formeln auf der Höhe der Wissenschaft und des Geschmacks zu stehen vermeinen, sich

verwundern, was Meier in seiner ausführlicheren Vernunftlehre und wie er es vorträgt.

Doch lassen wir diese Betrachtungen. Kant hatte sich das Meier'sche Compendium mit Papier durchschiessen lassen. Auf dies und auf den Rand des Buches selbst schrieb er eine Reihe von Jahren hindurch seine Bemerkungen, während er sich in Betreff des Ganges der Vorlesung im Allgemeinen an Meier anschloss.

Aus diesem Material arbeitete auf Kant's Auftrag Benjamin Gottlob Jäsche 1800 die hier mitgetheilte, ursprünglich im Verlag von Nicolovius zu Königsberg erschienene, Logik als ein Handbuch zu Vorlesungen aus. Jäsche, später Professor der Philosophie zu Dorpat, am meisten bekannt durch seine Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften, 1816, und durch seine Darstellung des Pantheismus in seinen verschiedenen Hauptformen, 1826 ff., 3 Bde., war damals Privatdocent der Philosophie zu Königsberg und gehörte zu den jungen Männern, denen Kant ein besonderes Vertrauen schenkte. Man sieht, jeder grosse, fruchtbare Geist kann am Abend des Lebens, wie Goethe, seinen Eckermann für die mechanische Vollbringung seines Thuns gebrauchen. Solche anschmiegsame, freundliche Hülfe fand Kant an Jäsche, Gensichen, Rink und Andern. Jäsche will in der Vorrede für den Vortrag allein verantwortlich seyn und macht darin auch einen kleinen Angriff auf Fichte und Bardili wegen der Lehre vom Satz der Identität. Auf seine Treue, dass er nichts Unkantisches giebt, kann man sich gewiss verlassen.

Das Eigenthümlichste an dieser Logik ist die treffliche Einleitung, welche voll ist von den feinsten Beobachtungen über die Bearbeitung der Wissenschaften, über die Vereinigung des logischen und ästhetischen Interesses u. s. w., wie sie nur ein langer und vielseitiger Verkehr mit der Literatur erzeugen kann. Ich möchte sagen, dass überall das Gentlemanlike Kant's sich beurkundet. Es ist eine Anweisung, sich in der literarischen Welt classisch zu benehmen. — Aber auch der Abriss der Logik selbst in seiner Kürze ist nicht ohne dauernden Werth. Die Meier'sche Grundlage ist geblieben, allein in den Anmerkungen sieht man, wie Kant überall über sie hinaus ist. Erinnert man sich solcher Aufsätze, wie dessen über die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, über die Einführung des Begriffs der negativen Grössen u. s. w. im ersten Band dieser Ausgabe, erinnert man sich der transscendentalen Logik in der Kritik, so kann das allerdings nicht Wunder nehmen. Darnach hätte Kant sogar viel mehr vermocht. Allein die Präcision seines Denkens ist auch in die allgemeinen Definitionen eingedrungen. In Frankreich scheuen sich die Meister eines Fachs nicht, Lehrbücher zu schreiben. Cuvier z. B. hat durch ein solches seinen Ruf begründet. In Deutschland wird diese so wichtige Angelegenheit nur zu sehr den dilettirenden Lehrlingen überlassen, obwohl nichts schwerer ist, nichts mehr die Beherrschung der Wissenschaft voraussetzt. So ist denn auch die Logik hundertfach von philosophischen Stümpern *utiliter* gemisshandelt worden; ein Glück noch, wenn man nur die Tradition erneute und nicht gar ganz etwas Uner-

hörtes beginnen wollte. Es wäre aber zu wünschen, dass an die Stelle solcher Arbeiten zum Behuf des propädeutischen Unterrichts Bücher, wie die Kant'sche Logik, geradehin zu Grunde gelegt würden.

Königsberg, den 24. Juni
1838.

Karl Rosenkranz.



PROLEGOMENA

ZU

EINER JEDEN

KÜNFTIGEN METAPHYSIK,

DIE

ALS WISSENSCHAFT

WIRD AUFTRETEN KÖNNEN.

1783.



Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandnen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist, für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe seyn, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der That mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn, da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, welche es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, dass es unumgänglich nothwendig sey, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sey?"

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, dass sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und dau-

ernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, dass sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich gross thut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemaassten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst seyn will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo Jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmaasst, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, dass, nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sey, endlich sich Jemand die Frage einfallen lässt, ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sey? Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen seyn möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sey, setzt voraus, dass man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt Jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten

Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, welcher sich diesen Zweifel entfallen lässt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefasst machen. Einige werden im stolzen Bewusstseyn ihres alten, und eben daher für rechtmässig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; Andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und Alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen liesse.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, dass der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht blos an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt seyn werde, dass es dergleichen gar nicht geben könne, ohne dass die hier geäusserten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und, da dieses noch niemals geschehen, dass es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann *, weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, dass eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben, nach einem bisher ganz unbekannten Plane, unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeit lang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Locke's und Leibnitz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden

---

* *Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille*
Labitur et labetur in omne volubilis aevum. Horatius.

können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung etc.), aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen seyn könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, *a priori*, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloss er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann blosse Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben *.

---

* Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei: „Metaphysik und Mo-

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl werth, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe, in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich, glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie, und zuletzt noch Priestley, den Punct seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dass Alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar, und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sey, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde, und, auf solche Weise, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sey: hierüber erwartete Hume

---

ral, sagt er (Versuche 4ter Theil, Seite 214, deutsche Übers.), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffes, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jenes nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig seyn kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, so ferne sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich, die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist es eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen, und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen ist diese Appellation nichts anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand eben sowohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdies auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich, eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu

entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl, als speculativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin*, so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam *, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei Weitem nicht der einzige sey, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach

---

* Im Original steht kan. R.

Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seyen. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besondern Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sichern Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdies weitläufig ist. Nun gestehe ich, dass es mir unerwartet sey, von einem Philosophen Klagen wegen

Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist, die nicht anders, als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpuncte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht, und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muss als Wissenschaft, systematisch, und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, dass man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln, anpasst; und nichts anderes wird der grösste Theil der Leser auch von jener Kritik zum Voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen, dass es eine ganz neue Wissenschaft sey, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticism) setzte, da es denn liegen und

verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniss des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compas versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Erkenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muss, bringt nichts Anderes zu Wege, als dass man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur, dass einem Alles äusserst verunstaltet, widersinnig und kauderwelsch vorkommen muss, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, so ferne sie in der Wissenschaft selbst, und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünctlichkeit, sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft seyn mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Es ist zwar nicht Jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben, als David Hume, oder so gründlich, und dabei so elegant als Moses Mendelssohn, allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichle) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen, und dessen Vollziehung Andern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu, die Anlockung einer frühe-

ren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmals eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten; tadelt, was man doch nicht besser machen kann; und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiss, wo es zu finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht blos, wie gewöhnlich, eine Declamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dass man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluss auf den andern bestimmt zu haben, weil, da nichts ausser derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin es gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht; und, wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, dass sie niemals zuverlässig sey, wenn sie nicht ganz, und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und dass man von der Sphäre dieses Vermögens entweder Alles, oder Nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein blosser Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz seyn würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpuncte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen, und Manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt seyn darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefasst seyn musste, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnissvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, dass es eben nicht nöthig sey, dass Jedermann Metaphysik studire, dass es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und dass man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen andern Gegenstand verwenden müsse, dass aber derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dass er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt, und eine andere an deren Stelle setzt, — denn abweisen kann er sie nicht — und dass endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsinnigkeit) auch ihren Nutzen habe: da Alle, die in Ansehung aller andern Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen, und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen Anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Virgilius.

Prolegomena.

Vorerinnerung
von dem
Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss.

§. 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen, bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch seyn können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung

genommen seyn: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss seyn. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntniss heissen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft, Seite 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugthuend ist dargestellt worden. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntniss.

§. 2.

Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann.

a.

Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch, ihrer logischen Form nach, beschaffen seyn, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben, dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder blos erläuternd sind, und zum Inhalte der Erkenntniss nichts hinzuthun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntniss vergrössern; die erstern werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt werden können.

Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstseyn gedacht war.

Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, Etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe Etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen.

b.

Das gemeinschaftliche Princip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs, und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch seyn, oder nicht. Denn weil das Prädicat eines bejahenden analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden, eben so wird sein Gegentheil, in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile, nothwendig von dem Subject verneint, und zwar auch zufolge des Satzes des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: jeder Körper ist ausgedehnt und kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Eben darum sind auch alle analytischen Sätze Urtheile *a priori*, wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung, ausser meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, dass dieser Körper gelb und Metall sey: denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als diesen zergliedern, ohne mich ausser demselben wonach anders umzusehen.

c.

Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urtheile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die *a priori* gewiss sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, dass sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich, dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sey, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider seyn, obgleich eben nicht Alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Classen bringen.

1. Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu nöthig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sey, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu seyn, ob er gleich unwidersprechlich gewiss, und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse

der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert), so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein blos analytischer Satz sey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sey, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Puncte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und

thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unsern Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Puncten die kürzeste sey, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht aus Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist grösser als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserm Begriffe, und das Urtheil sey also analytisch, ist blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihnen, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber

nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge.

§. 3.

Anmerkung

zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische.

Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr classisch zu seyn, sonst wüsste ich nicht, dass sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber ausser ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt, suchten, diese Eintheilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten, und wie der berühmte Wolff, oder der seinen Fussstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Locke's Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück §. 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er §. 10, dass unsere Erkenntniss *(a priori)* von der letztern sehr enge und beinahe gar nichts sey. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniss sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn Niemand, sonderlich nicht einmal Hume, Anlass daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und



und dennoch bestimmte Principien lernt man nicht leicht von Andern, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen seyn, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, welche niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, Alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher Niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen allgemeine Frage: ist überall Metaphysik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft Ihr nur lernen, und sie wird Euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; so wäre diese Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich, wie sie möglich sey, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen? Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen, das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntniss eines höchsten Wesens, und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiss sind, und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesammt analytisch, und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die

Erweiterung der Erkenntniss, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr seyn soll (§. 2. lit. c.). Ob Ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die Ihr niemals aus blosser Vernunft, mithin, wie doch Eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man Euch aber doch gerne einräumt: so gerathet Ihr doch, wenn Ihr Euch derselben zu Eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen, und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skepticismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, dass diese niemals als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befragte man blos seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Maasse schon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen: und so schwamm Metaphysik oben auf, wie Schaum, doch so, dass, so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dass sie die vergebliche Mühe der erstern belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniss von aller andern Erkenntniss *a priori* ist, dass sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe (Kritik S. 713.) vor sich gehen muss. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muss:

so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch, entspringen, und sind daher insgesammt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmaasst, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, beruhe auf ganz andern Principien, nämlich, lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile, weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert, und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese musste er eben sowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf blosse Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Misshandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letztern zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht

seyn konnte: und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muss zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. von der Substanz, so gehören die Urtheile, die aus der blossen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt etc., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil eigenthümlich metaphysisch: denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen andern Verstandeserkenntnissen gemein hat, muss unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von grossem Werthe; auch kann dieselbe als ein besonderer Theil (gleichsam als *philosophia defini-*

tiva), der lauter analytische zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluss dieses Paragraphs ist also: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist, als in jeder anderen Erkenntnissart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniss *a priori* sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori*, und zwar im philosophischen Erkenntnisse, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniss, deren wir bedürfen, und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte,

und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, das noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen seyn, sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft, wo möglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf Etwas stützen, das man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornämlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch seyn.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sey, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse *a priori* wirklich und gegeben sind, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntniss *a priori*, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sey (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sey, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besondern Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss, weil sie auf andern Principien, als dem Satze des Widerspruchs, beruhen muss.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seyen? Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch seyn soll, so werden wir davon anfangen: dass dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniss wirklich sey; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen, und fragen, wie diese Erkenntniss möglich sey, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die Alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? Ich habe sie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntniss aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich diesesmal ohne Nachtheil der gesuchten Einsicht wohl thun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man, nach den vorher gemachten Erinnerungen, sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, dass, wenn wir hier von Erkenntniss aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sey *.

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag Jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so grossem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat genugthuend beantworten können, so habe ich Recht, zu sagen: es ist Alles eitle, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft, und maassest Dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem Du nicht blos gegebene

---

* Es ist unmöglich, zu verhüten, dass, wenn die Erkenntniss nach und nach weiter fortrückt, gewisse, schon classisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung gerathen sollte. Analytische Methode, so ferne sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz etwas anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sey, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel giebt, und sie könnte besser die regressive Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven, heissen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seyen.

Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgiebst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die Du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst Du nun hierzu, und wie willst Du Dich wegen solcher Anmaassungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann Dir nicht gestattet werden, denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.
Horatius.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich, und, obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, dass man sich nicht einmal hat einfallen lassen, dass so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, dass eine genugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muss ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei Weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muss, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, dass, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen andern damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser noth-

wendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloss er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit, oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniss *a priori*, ist nichts als eine lange Gewohnheit, Etwas wahr zu finden, und daher die subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen, und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen mussten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft Etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts Anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens, abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen, treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene

Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, dass es ihnen nicht erlaubt sey, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu muthmaassen, geschweige Etwas zu wissen, sondern nur Etwas (nicht zum speculativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun; denn diese wollen speculative Philosophen seyn, und da, wenn es um Urtheile *a priori* zu thun ist, man es auf schaale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt seyn, mit Muthmaassungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muss Wissenschaft seyn, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, dass die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts anderes, als blos die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sey, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie: denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letztern zuerst ausmachen, und muss also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihülfe aus andern beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nöthig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, dass solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft

wirklich seyen, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntniss (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntniss *a priori* vorkäme, die Wahrheit, oder Übereinstimmung derselben mit dem Objecte, *in concreto*, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt dass sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlasst, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige, Erkenntniss *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaassen schon Metaphysik genannt wird, mit Einem Worte, die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird die transscendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zertheilt, nach und nach beantwortet werden.

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, dass, wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches

habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen, wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenn gleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und, indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage
erster Theil.
Wie ist reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier ist nun eine grosse und bewährte Erkenntniss, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdies aber durch und durch synthetisch ist; „wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniss gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte?

§. 7.

Wir finden aber, dass alle mathematische Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit discursiven

Urtheilen aus blossen Begriffen begnügen, und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muss ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto*, und dennoch *a priori* darstellen, oder wie man es nennt, sie construiren kann*. Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sey; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unsern Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede, dass im letztern Falle das synthetische Urtheil *a priori* gewiss und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiss seyn wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muss, indem sie als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: wie ist es möglich, Etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen

---

* Siehe Kritik S. 713.

weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste, und also nicht Anschauung seyn könnte. Begriffe sind zwar von der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, welche nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache etc.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

§. 9.

Müsste unsere Anschauung von der Art seyn, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sey, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde: denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen af-

ficirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: dass Sätze, die blos diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig seyn werden, ingleichen umgekehrt, dass Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge, als Gegenstände unsrer Sinne betreffen können.

§. 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie uns (un-sern Sinnen) erscheinen können, nicht wie sie an sich seyn mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt, oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum Voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum nnd Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen, und Urtheilen, die zugleich als apodiktisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornämlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind blos Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Em-

pirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen, und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen, und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist, als synthetische Erkenntniss *a priori*, nur dadurch möglich, dass sie auf keine andere als blosse Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anders als die blosse Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, dass beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blosse ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seyen, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori*, und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen seyn müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber blos für Erscheinungen gelten, denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i.

die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§. 12.

Um Etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken, welches offenbar nichts anders, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muss rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiss gelten, sondern hätte nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Dass der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, dass sich in einem Puncte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiss ist, dass man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen *(in indefinitum)*, oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) soll ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anschauung hängen kann, nämlich so ferne sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die

Möglichkeit einer reinen Mathematik, die, ohne eine solche Deduction, und, ohne dass wir annehmen, „Alles, was unsern Sinnen gegeben werden mag (den äusseren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, dass doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu blossen Formen unsrer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen), völlig einerlei sind, so muss doch folgen, dass eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne dass diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ungeachtet jener völligen innern Übereinstimmung, doch eine solche im äusseren Verhältniss, dass sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen lässt, z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich seyn in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf der entgegengesetzten He-

misphäre) gesetzt werden, und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher seyn, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine innren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ungeachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen seyn (sie können nicht congruiren), der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äussern Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äusseren Sinne), d. i. der Theil ist nur durch das Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken)

durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie, kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: dass unsre sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sey, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, dass die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern dass sie nothwendiger Weise vom Raume und darum auch von Allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äusseren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äusserer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es seyn, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für blosse Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einsieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum Voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten. Wenn aber dieses Bild, oder vielmehr diese formale Anschauung, die wesentliche

Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen, und zugleich unwidersprechlich bewiesen: dass alle äussere Gegenstände unsrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände, als blosse Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, so ferne sie blos den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Puncten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache: dass dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sey: dass alle Gegenstände im Raume blosse Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauungen seyen, und, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äussern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjectiven Grundlage aller äussern Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst zieht,

zusammenstimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chikanen einer seichten Metaphysik, wegen der ungezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber blosse Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mit sammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blos in unsern Gedanken.“ Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort

also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist Etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit Allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig, wie der, welcher die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, blos deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sey, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ish möchte gern wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen seyn müssten, damit sie nicht einen Idealism enthielten? Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Verhältnisse, das unsre Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sey, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Object völlig ähnlich sey, eine Behauptung, mit

der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus lässt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger, Einwurf gar leicht abweisen: „dass nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniss dadurch verdorben hatte, dass man die Sinnlichkeit blos in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, Alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewusstseyn zu bringen: dagegen von uns bewiesen worden, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede, der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntniss selbst, bestehe, da sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne afficiren, und also dass durch sie blos Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sey oder nicht? Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausge-

macht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie ferne sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniss den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande, oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsre Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande, und nicht ihren Ursprung an. Eben so, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen, und die letztern für eine blosse Form der Sinnlichkeit halte, die ausser ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, so ist darin nicht die mindeste Verleitung

zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, dass ich sie für blosse Erscheinungen halte*; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume eben sowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine blosse Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sey, jene Sätze von allen Gegenständen der äusseren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung Alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber, mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet seyn, und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdann kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war, und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin nur alle mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, dass meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum blossen Scheine mache, dass sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und zu

* Im Text: enthalte. R.

verhüten, dass sie für blossen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre, auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, blosse selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand wenigstens nicht adäquat correspondirte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sey, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt, eben darum, weil diese blosse Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, dass diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in blossen Schein verwandeln sollten, dass sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von je her getäuscht, und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch blosse Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiter hin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: dass Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse, und nur unsre sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blos Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealism ist so

bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealisms gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartes's Meinung, Jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in recipirter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt, dass sie nicht Sachen (sondern blosse Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur auf das Erkenntnissvermögen bedeutet, sollte diese Missdeutung verhüten. Ehe sie aber denselben doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen), in blosse Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen

benennen, der umgekehrt blosse Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heissen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten, transscendentalen, besser kritischen, Idealism haben abgehalten werden sollen.

Der transscendentalen Hauptfrage

zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§. 14.

Natur ist das Daseyn der Dinge, so ferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Daseyn der Dinge **an sich selbst** bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sey (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Daseyn ausser meinem Begriffe bestimmt sey. Mein Verstand, und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Daseyn verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müsste sich nach ihnen richten; sie müssten also mir vorher gegeben seyn, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntniss der Natur an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung **Gesetze**, unter denen das Daseyn der Dinge steht, lehren soll, so müssten diese, so ferne sie Dinge an sich

selbst betreffen, auch ausser meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasey, und wie es sey, niemals aber, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§. 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die, unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft, vor aller Physik (die auf empirische Principien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch blos discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkenntniss ausmachen. Allein es ist doch auch Manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, dass sie ganz reine Naturwissenschaft heissen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äusserer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muss die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äusserer Sinne oder den des innern Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: dass die Substanz bleibt und beharrt, dass Alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sey, u. s. w. Diese sind wirklich all-

gemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§. 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Object bestimmt, indessen dass in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseyns der Dinge überhaupt andeutete. Natur also materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedies Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von dessen Natur wir uns also lauter Begriffe machen müssten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen, oder blosse Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, dessen Erkenntniss wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniss, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist, und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das Formale der Natur in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und, sofern sie *a priori* erkannt wird, die nothwendige Gesetzmässigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, dass die Gesetze der Natur an Gegenständen, so ferne sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Ei-

genschaften lassen wir dahin gestellt seyn), sondern blos mit Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniss *a priori* die Rede ist, es besser sey, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmäsigkeit **der Dinge** als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit **der Erfahrung** selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt seyn, in Ansehung der reinen Naturerkenntniss (die eigentlich den Punct der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjectiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniss von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, dass, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf Etwas, das vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: Alles, wovon die Erfahrung lehrt, dass es geschieht, muss eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntniss derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen seyn mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studiren können, als dass wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich

subjective) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntniss, als Erfahrung (der blossen Form nach), möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Missverstand gerathen können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen, dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe; die setzen schon Erfahrung voraus, also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori*, und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§. 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, dass, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern, dass über das Empirische, und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt

und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, so ferne sie objective Gültigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber, welche nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse **Wahrnehmungsurtheile.** Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile, sie gelten blos für uns, d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und eben so für Jedermann gültig seyn solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumirt ist), so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. dass es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§. 19.

Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für Jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst seyn möchte, unbekannt bliebe), durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungeu, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objectiv.

Wir wollen dieses erläutern: dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sey *, sind blos

---

* Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich blos aufs Gefühl, welches Jedermann als blos subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen, und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, das blos subjectiv gültig ist, und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

subjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit, oder jeder Andre es eben so, wie ich, finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandtniss hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch Jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sey. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung *(perceptio)*, die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das blos dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach seyn: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewusstseyn meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstseyn überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist blos ein Wahrnehmungsurtheil und hat so ferne nur subjective Gültigkeit, es ist blos Verknüp-

fung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und in einem Bewusstseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils um derentwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstseyn der letzteren in einem Bewusstseyn überhaupt verknüpft, und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sey ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihn subsumirt ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich dass der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniss des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist, und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert: dass die Wahrnehmung unter einen dergleichen Verstandesbegriff subsumirt werde, z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch be-

stimmt*. Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig, vorgestellt, und dies Urtheil, die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren, und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so ferne sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich seyn würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter den jene Begriffe subsumirt, und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Puncten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde, welcher gewiss keine

---

* Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes. Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt,

blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plurativa* *) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, dass in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sey.

§. 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, so ferne sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, so ferne diese in Ansehung eines oder des andern dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniss, ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anders, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäss gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumiren.

---

* So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, dass sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen unterlegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

Logische Tafel
der Urtheile.

1.
Der Quantität nach
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Der Qualität nach
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Der Relation nach
Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

4.
Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische

Transscendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.
Der Qnantität nach
Einheit (das Maass)
Vielheit (die Grösse)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Daseyn
Nothwendigkeit

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.
Axiome
der Anschauung

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens
überhaupt.

§. 22.

Um alles Bisherige in Einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht vor dem Entstehen der Erfahrung die Rede sey, sondern von dem, was in ihr liegt. Das Erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Diejenigen Urtheile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei Weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in einem Falle würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letztern Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die blosse Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos subjectiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile Etwas hinzufügen, was das

synthetische Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemein gültig bestimmt, und dieses kann nichts Anderes seyn, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der andere, als an sich bestimmt, vorstellt, die ein Begriff ist* von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.

§. 23.

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstseyn vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder blos relativ aufs Subject, und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstseyn ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder blos subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstseyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewusstseyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstseyn zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewusstseyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewusstseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstseyn, so ferne dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter

---

* Dies: Ist — hinzugesetzt. R.

die alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemein gültig vorgestellt wird*.

§. 24.

Urtheile, so ferne sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so ferne sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und so ferne keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urtheil objectiv gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine

* Wie stimmt aber dieser Satz: dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: dass Erfahrung, als Erkenntniss *a posteriori*, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so ferne allemal zufällig. Dass diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst, durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung, erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muss die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urtheilskraft, Seite 137 u. ff., nachgesehen werden.

Naturwissenschaft* möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, das zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, eben darum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniss vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§. 25.

Das erste** jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Grösse, und ist so ferne ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Grösse hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht

* Im Original: Vernunftwissenschaft. R.

** Diese drei auf einander folgenden Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

und der Finsterniss; zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte; jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit; jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume; immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewusstseyn und dem völligen Unbewusstseyn (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewusstseyn betrachtet werden könnte, welches nur von anderem stärkeren überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren kann, vermittelst des Grundsatzes, dass sie Alle insgesammt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik *(mathesis intensorum)* auf Naturwissenschaft ist.

§. 26.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Daseyn, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch, und kann* niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich seyn, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntniss in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseyns, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum Grunde liegt; oder zweitens, so ferne eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache; oder, so ferne das Zugleichseyn objectiv, d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung)

---

* Dies: Kann — hinzugesetzt. R.

subsumirt werden; und so liegen Grundsätze *a priori* objectiv gültigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, so ferne sie Gegenstände dem Daseyn nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heissen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniss der Übereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniss zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt; oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung; oder beide in Einen Begriff vereinigt; folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letztern) ausmachen würde.

§. 27.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist, oder nur künftig versucht werden mag: nämlich dass in ihr* alle synthetischen Grundsätze *a priori* vollständig und nach Einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, aufgeführt** worden, so dass man gewiss seyn kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei Weitem noch nicht ihr grösstes Verdienst.

---

* Im Original: das sie. R.

** Im Original: ausgeführt. R.

Man muss auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniss *a priori* entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muss, wenn sie nicht missverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich dass sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, so ferne sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht, dass Dinge an sich selbst eine Grösse, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalte; denn das kann Niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus blossen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits, und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist, dass alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine specifisch eigenthümliche Beweisart derselben: dass die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältniss, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurtheile von blossen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch, dass die Erscheinungen als blosse Anschauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Grösse stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt; dass, so ferne die Wahrnehmung ausser der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen

Grad haben müsse, so ferne sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt*, aber doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung, in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von andern Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Grösse der Wahrnehmung intensiv von jeder andern gleichartigen unterschieden werden könne, woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur, in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam seyn. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseyns in einer Erfahrung betreffen, diese aber nicht anders, als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen seyn kann, unter denen sie allein objectiv gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der

---

* Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so gross, als in einem grossen; eben so die innern Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstseyn überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Grösse hier in einem Puncte und in einem Augenblicke eben so gross, als in jedem noch so grossen Raume oder Zeit. Grade sind also grösser, aber nicht in der Anschauung, sondern der blossen Empfindung nach, oder auch die Grösse des Grades* einer Anschauung, und können nur durch das Verhältniss von 1 zu 0, d. i. dadurch, dass eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung, in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Grössen geschätzt werden. (*Quantitas qualitatis est gradus.*)

---

* Im Original: Grundes. R.

Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseyns in ihr, nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseyns in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori*), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objectiv gültig, mithin Erfahrung seyn soll. Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur, dass ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine blos empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, dass sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit giebt, und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem blossen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben, und aus diesem Gesichtspuncte die Beweisart zu beurtheilen.

§. 28.

Hier ist nun der Ort, den Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht, dass wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseyns eines Dinges auf das Daseyn von irgend etwas Anderem, das durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, dass wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, dass dem Daseyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem andern Dinge seyn könne; ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), ingleichen dass eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den

Zustand ganz anderer Dinge ausser ihm, und so wechselseitig, könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet, und für blossen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, dass sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung fest stehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§. 29.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren, oder als Ursache wirken, oder mit andern (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muss, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserm Verstande, und zwar in Urtheilen überhaupt, einen dergleichen Begriff, nämlich: dass Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate; in einer andern als Grund in Beziehung auf Folge; und in einer dritten als Theile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntniss ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*, dass ohne die Vorstellung eines Objects in Ansehung einer oder der andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniss, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten, und, wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, dass es in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sey, d. i. unter den Begriff der Substanz,

oder der Ursache, oder (im Verhältniss gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseyns habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sey, d. i. wie Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar, dass ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§. 30.

Um einen Versuch an Hume's problematischem Begriff (diesem seinem *crux metaphysicorum)*, nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntniss als Grund, und das andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und z. B. zu sagen, wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der blos eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz seyn soll, so muss er als nothwendig und allgemein gültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde seyn: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer mög-

lichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstseyn überhaupt, sehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objectiv gültige Erkenntniss von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge seyn könne, so ferne die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann.

§. 31.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst *(noumena)* bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserm Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkührliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflösung des Hume'schen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so, dass sie ihren

Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat: nicht aber so, dass sie sich von Erfahrung, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess.

Hieraus fliesst nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: alle synthetischen Grundsätze *a priori* sind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung, und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl, als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als blosse Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muss vorgestellt werden können.

§. 32.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über Alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, dass das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmässigen und natürlichen, aber zum blossen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl

vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem, pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht blos vermuthet, sondern auch gewusst und eingesehen: „dass wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinauskommen können.“ Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmälig abfragt, gestehen muss, dass darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaassten, wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug darin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er Alles blos für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthungen oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt.

§. 33.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft, ausser den Sinnenwesen oder Erscheinungen *(phaenomena)*, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen *(noumena)*, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstäude der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich

selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sey, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und so ferne können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sey.

Unsere kritische Deduction schliesst dergleichen Dinge *(Noumena)* auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, dass sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch Alles in blosse Erscheinung verwandelt werden würde, sondern dass sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahruug gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 34.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches, in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, dass unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität etc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, ingleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der That auf Dinge an sich selbst *(noumena)* zu gehen scheinen, sondern, was diese Vermuthung noch bestärkt, sie enthalten eine Nothwendigkeit

der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, dass oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verschaffen etc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als dass der blosse Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, dass er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§. 35.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äusserst trockene Untersuchungen nöthig, welche Kritik, Seite 137 etc. und 235 etc. angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, dass die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemässe Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Kritik, S. 235.) wird gezeigt, dass ungeachtet der Unabhängigkeit unsrer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich grösseren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieselben, ausser dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als blos die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche

Noumena, zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln* Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber, nach der Natur unsres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und dass diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, ausser ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung seyn werden.

§. 36.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung hält, denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter seyn, ihre Kühnheit zu mässigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Dass aber der Verstand, der denken soll, an dessen Statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmälig lässt er diese Schranken weg, und was sollte ihn

---

* Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt, intelligibel aber heissen Gegenstände, so ferne sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen ausserhalb der Natur, mit Einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft, und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft, und Herabsetzung der Behauptungen auf blosse Muthmaassungen, mässigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargethan worden, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§. 37.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punct ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muss, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist Raum, Zeit, und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie, auf die ihr eigenthüm-

liche Art, von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt, und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage, gegeben worden.

Zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstseyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen, in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception, möglich sey, lässt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn

wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewusstseyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, dass allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach, blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniss, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar nothwendige Übereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur, kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letztern völlig einerlei. Das Erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden, also bleibt nur das Zweite übrig *.

---

* Crusius allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmi-

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, wenn ich in Ansehung der letztern sage: der Verstand schöpft seine Gesetze *(a priori)* nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§. 38. a.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll, dass Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornämlich wenn sie als nothwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§. 38. b.

Wenn man die Eigenschaften des Cirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkührliche Bestimmungen des Raums in ihr, sofort in einer allgemeinen Regel ver-

---

schen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.

einigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Cirkel schneiden, nach welchem Ungefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmässig, dass das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich ist. Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Cirkel, oder liegt es im Verstande?“ d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construirt hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, dass es allein von der Bedingung, die der Verstand der Construction dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Cirkel als einen Kegelschnitt, der also mit andern Kegelschnitten unter eben denselben Grundbedingungen der Construction steht, so finden wir, dass alle Sehnen, die sich innerhalb der letztern, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so thun, dass die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punct eben so abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen

dieses Gesetzes sind, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmässigheit derselben, dass nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniss derselben unter einander erfolgt, dass kein anderes Gesetz der Attraction, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornämlich aus allgemeinen Principien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesammt auslaufen, bestimmt. Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so ferne er den Grund der Einheit der Construction derselben enthält. Die blosse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zu Stande bringt, vermöge deren Alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen

Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, dass Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§. 39.

Anhang zur reinen Naturwissenschaft.

Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter seyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten, und Alles auf solche Weise in Eine Erkenntniss vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, dass, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb, und, durch Vergleichung unter einander, eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sey, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiss er, dass gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnissart ausmachen könne, und sah die Nothwendigkeit seiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein grösseres Nachdenken, oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt

heraussuchen, und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, dass gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien * zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt wurden, sah er sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen **, die doch zum Theil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmässig ausgeführte Idee gelten, und Beifall verdienen, daher sie auch, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die siebente, achte, neunte Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält, und sich nur durch verschiedene Modificationen oder

---

* 1. *Substantia.* 2. *Qualitas.* 3. *Quantitas.* 4. *Relatio.* 5. *Actio.* 6. *Passio.* 7. *Quando.* 8. *Ubi.* 9. *Situs.* 10. *Habitus.*

** *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.*

Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectivgültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel seyn konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntniss der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig, nach ihrem alten Namen **Kategorien**, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitenden Begriffe, es sey durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, so ferne sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der **Prädicabilien**, vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in An-

sehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen, und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einsckränkte, liess sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniss, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen, und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblicheu Grübeleien zu erschöpfen, und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Puncte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiss seyn kann, und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen (Kritik, S. 344., ingleichen S. 415.), ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Puncte geführt werden muss, jederzeit einen geschlos-

senen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig lässt, dass der Gegenstand eines reinen Verstandes oder Vernunftbegriffs, so ferne er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstractesten ontologischen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und danach eine regelmässige und nothwendige Tafel (Kritik, S. 292.) zu Stande zu bringen *.

Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründetes wahres System, auch darin, dass es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstösst, und jedem Erkenntniss seine Stelle bestimmt. Diejenigen

---

* Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1. dass die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe; 2, dass in denen von der Grösse und Qualität blos ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehen, ohne *correlata* oder *opposita*, dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen; 3. dass, so wie im Logischen kategorische Urtheile allen andern zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen; 4. dass, so wie die Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, so auch die Modelbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun, u. s. w., dergleichen Betrachtungen alle ihren grossen Nutzen haben. Zählt man überdies alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgarten's) ziehen kann und ordnet sie classenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muss, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe, als möglich, hinzuzufügen, so wird ein blos analytischer Theil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte, und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern, vermöge des Systematischen in ihm, noch überdies eine gewisse Schönheit enthalten würde.

Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmässige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objects selbst, jene aber nur der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmässige Eintheilung (Kritik, S. 260.) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andere Form haben muss), von jenen trennen, welche so nothwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie, wie Geschwister, zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung, in Ermangelung eines besondern Systems der Kategorien, auch niemals vermieden werden konnte.

Der transscendentalen Hauptfrage

dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letztern Zeugniss sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewissheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nöthig.

Metaphysik hat es, ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (dass sie nicht blosse Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt, oder aufgedeckt werden kann, und dieser Theil der Metaphysik ist überdies gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andere nur

Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduction um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft blos mit sich selbst, und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können *.

Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen blosser Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen dass Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und transscendent werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben

---

* Wenn man sagen kann, dass eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sey, so bald es ausgemacht ist, dass die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft Jedermann vorgelegt, und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte, Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sey subjective (und zwar nothwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objective) möglich sey?

werden kann. Die letztern sind eben sowohl in der Natur der Vernunft, als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und, wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar „dass er nicht verführe" gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, dass der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntniss der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwänglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen seyn, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung missdeutet, und dasjenige transscendenter Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§. 41.

Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien, oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, dass, ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniss der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht, ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, dass man sich in einem ganz andern Felde befände, als dem des Verstandes, und daher

Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in Einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, dass sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich, weder was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts anders, als reine Vernunft selbst, aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern blos durch subjective, der Vernunft selbst als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§. 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein grösstes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnissarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch allein zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, dass ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe *a priori*, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik Alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiss, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob, und wo, noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vortheil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so ferne sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, so ferne sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale); zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen; drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen *. Die erste Idee war psychologisch **, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch, und, da alle drei zu einer Dialektik Anlass geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogis-

---

* Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmter angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sey, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

** Im Original: physiologish. R.

mus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, dass alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

§. 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, dass die Vernunftidee nicht etwa so wie die Kategorien, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht nothwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sey, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig seyn; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen, und so ist er, in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen, ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit *(a parte ante)* dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir, nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorien, durch die, und die darauf gebauten Grundsätze, Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des

Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts anders als blosse Naturerkenntniss, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig seyn; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut: also vereinigt sich unsere Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welcher wir doch oben gesagt haben, dass er in diesem Betracht gänzlich unmöglich, und ohne Gegenstand oder Bedeutung sey. Es muss aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung seyn, und jene muss zur Vollkommenheit der letztern beitragen, und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände seyn. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche, als die Erkenntniss eines Objects, dessen Erkenntniss in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

Vorläufige Bemerkung

zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben Paragraph 34, 35 gezeigt: dass die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Ge-

brauch gänzlich, über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als blos logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, welche man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte, u. s. w., da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, dass der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu seyn, über seine Grenzen so ganz muthwillig in das Feld von blossen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt seyn kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils so gar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwängliche Begriffe, sondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt seyn, dennoch durch einen unvermeid-

lichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§. 46.

I. Psychologische Idee. (Kritik, S. 341. u. f.)

Man hat schon längst angemerkt, dass uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert werden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sey, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, dass der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sey: dass er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, dass er es, als eine blosse Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, dass wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, dass wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und dass das Substantiale selbst niemals von unserm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, Alles discursiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muss. Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wir-

kung einer Kraft vorstellen muss, dazu uns das Subject fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewusstseyn unseser selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu seyn. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so ferne wir es durch kein Prädicat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge seyn; aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derelben. Gleichwohl veranlasst diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialistischen Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus diesem vermeinten Erkenntniss von dem Substantiale unseres denkenden Wesens, seine Natur, so ferne die Kenntniss derselben ganz ausser den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schliessen.

---

* Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseyns ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung *(relatione accidentis)* steht.

§. 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen, so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer, und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik, S. 182), und, will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, das selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Daseyn durchaus beharrlich sey, und dass es, weder an sich selbst, noch durch irgend eine Natururſache entstehen, oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bewiesen werden.

§. 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schliessen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist.

Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so ferne er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben seyn kann *.

§. 49.

Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns, nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf

---

* Es ist in der That sehr merkwürdig, dass die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, so bald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, dass ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sey, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat: denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Materien (Substanzen), bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen, nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an, und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornämlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewusstseyns gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, dass jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde, und daher nur auf Dinge, so ferne sie in der Erfahrung erkannt und mit andern verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen, dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sey, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äussern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseyns meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealism unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseyns der Gegenstände voraus, und fragt nur, ob die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seyen, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier lässt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, dass wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äusserer Dinge damit durchgehends über-

einstimmt, nicht zweifeln, dass sie wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, lässt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass Ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit), da bin: denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewusstseyns, so wie Körper nicht blos die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, das dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äussern Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss eben so wohl verneint werden. Auf solche Weise ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden, und gewiss. Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form der Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen, dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sey, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äussern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseyns meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealism unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseyns der Gegenstände voraus, und fragt nur, ob die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seyen, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier lässt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, dass wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äusserer Dinge damit durchgehends über-

einstimmt, nicht zweifeln, dass sie wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, lässt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass Ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit), da bin: denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewusstseyns, so wie Körper nicht blos die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, das dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äussern Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss eben so wohl verneint werden. Auf solche Weise ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden, und gewiss. Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form der Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

§. 50.

II. Kosmologische Idee. (Kritik, S. 405 u. f.)

Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am Kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist, braucht, mithin so ferne einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen, die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heisst, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Dessenungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch seyn) so sehr, dass Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Puncts immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§. 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, dass, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Classen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäss giebt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, da-

durch selbst beweisen, dass einer jeden, nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft, ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kann, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze sammt ihren Gegensätzen.

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2.

Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, sondern Alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freiheit, sondern Alles ist Natur.

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist Alles zufällig.

§. 52. a.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht blos von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses eben so gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist: so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich, — und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muss.

§. 52. b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, dass man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist: so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, blosse Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen Anfang habe; ob Materie ins Unendliche theilbar sey, oder aus einfachen Theilen besteht; dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der grösstmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemeinen zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete, und aus einem andern eben so beglaubigten, mit der grössten Richtigkeit der Schlussart, gerade das Gegentheil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich, und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits, und eben so viel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Consequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen, entspringen, und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen seyn müsste.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muss, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt *. Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch seyn, ausser, wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Cirkel ist rund, und ein viereckiger Cirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn, was den ersten betrifft, so ist es falsch, dass der genannte Cirkel rund sey, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, dass er nicht rund, d. i. eckig sey, weil er ein Cirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit ei-

---

* Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaassungen stutzig zu machen, und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten, und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzuag zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniss der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

nes Begriffs, dass unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch seyn würden, mithin, weil kein drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

§. 52. c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen berchäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, dass Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiss, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer besondern Erkenntnissart der Objecte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muss ich nicht sagen: dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sey; denn da würde ich mir selbst widersprechen; weil Raum und Zeit, sammt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr, ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel, als sich vorstellen, Erfahrung sey auch ohne Erfahrung, oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgrösse, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sey unendlich, als sie sey endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung

der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müsste diese, auf die eine oder die andere Art bestimmte Grösse der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Daseyn und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, dass, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Grösse, auch jederzeit falsch seyn werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind blosse Vorstellungen, und die Theile existiren blos in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, dass eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heisst: einer blossen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, dass blosse Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der missverstandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

In der ersten Classe der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sa-

che an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische Classe der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch blossen Missverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr seyn können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Grösse) voraus, die dynamische erfordert dieses keinesweges. Wenn es auf die Grösse des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich, und mit dem Ganzen gleichartig seyn; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig, denn der Begriff der Causalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Eben so, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als blosse Erscheinung vorgestellt würde, so könnte eben so wohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit blos auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit blos auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt, oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch seyn möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder Etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muss,

nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muss auch Etwas seyn, das sich ereignet oder geschieht; die Ursache muss angefangen haben zu handeln, denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin eben so wohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit seyn, die wiederum ihre Ursache haben muss, u. s. w., und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung seyn, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen seyn, so muss sie, respective auf die letztere, als Begebenheiten, ein Vermögen seyn, sie von selbst *(sponte)* anzufangen, d. i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher keines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müsste die Ursache, ihrer Causalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung seyn, d. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden *. Kann man

---

* Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so ferne seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äusseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen seyn soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache

einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andremal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und so ferne das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, so ferne sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heisst Vernunft, und so ferne wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, das doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme, und Ursache von Handlungen seyn könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit seyn, so ferne objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung

---

selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dass ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

hinge alsdann nicht von subjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluss der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit, und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus blossen Begriffen entschieden werden muss.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so ferne sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, blos respective auf das vernünftige Subject, und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt, nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, das zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt seyn, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäss seyn wird: ist das zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze, und ist also frei; im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach blossen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die

Vernunft keinen Einfluss auf sie ausübt: sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist), und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne dass der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich seyn. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muss, der sie bestimmt, und selbst eben so von einer nah vorhergehenden bestimmt wird: so dass man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, so ferne ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältniss der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältniss: hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So

kann die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie blos Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Dennn wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, so ferne sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich, dass von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Causalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sey, ingleichen andererseits, dass diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sey, welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Missverstande beruht, das, was blos von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die blosse Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniss der menschlichen Vernunft seyn würde, wenn gleich durch * die Auflösung dieses Widerstreits der Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuer-

* Dies: „Durch" — hinzugesetzt. R.

lich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hierdurch noch nicht völlig befriedigt werden sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich dass, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht für das, was sie in der That sind, nämlich blosse Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unserer Erkenntniss *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig seyn, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§. 55.

III. Theologische Idee. (Kritik, S. 571. u. f.)

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er blos speculativ betrieben wird, überschwänglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht, und aus blossen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; so ist hier die blosse Vor-

aussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter als in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, dass wir die subjectiven Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für eine Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaassungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, fasslich, einleuchtend und entscheidend ist.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung
zu den transscendentalen Ideen

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sinn uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäss getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen? Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in blosse Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, dass uns der Gegenstand unbegreiflich sey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern blos mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit blossen Gedanken-Wesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöst werden

können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann, und muss *. Da die psychologischen **, kosmologischen und theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch blosse Maximen der Vernunft um ihre Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesammt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, dass man zeigt, dass sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so ferne blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntniss nichts als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht blos den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft.

---

* Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit §. 728. 729. „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff „möglich seyn, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — „In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die „Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sey uns Vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder Alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

** Im Original: physiologische. R.

Die transscendentalen Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnissart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniss anhänge, wenn man sie, die eigentlich blos regulativ ist, für constitutiv hält, und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniss weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein blosser Missverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft, und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Beschluss

von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklaresten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit seyn, wenn wir von einem Gegenstand mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sey nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntniss Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung, oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt, gezogenen Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich

zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Object bestimmen, und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber anderer Seits eine noch grössere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnissart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Hume's Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte, und ihren Anmaassungen ihr Ziel setzte. Der Skepticism ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft, Alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben, nach und nach aber, da man inne ward, dass es doch eben dieselben Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt, und, wie es schien, mit eben demselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wohl keine Noth; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten, allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sey, dieser Verwirrung aber kann nur

durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst seyn mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und lässt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie Jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstseyn des Subjects und zugleich der Überzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sey, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Wesens) blos zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kann sich bei der blossen Erfahrungserkenntniss in allen kosmologischen Fragen, von der Weltdauer und Grösse, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundgesetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die eben so wohl beantwortet seyn will, und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, ungeachtet alles Verbots, sich in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann,

noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste?

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, so ferne sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntniss der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, dass etwas ausser ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet seyn werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik, und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben so die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz ausserhalb ihrer Spähre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punct oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere

der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören, und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transscendentalen Ideen, eben dadurch, dass man ihrer nicht Umgang haben kann, dass sie sich gleichwohl niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen, und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu grossen Zwecken weislich organisirt ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, als irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt, und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt), angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins

Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, dass die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit, und Alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniss derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§. 34. 35) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntniss bloser Gedankenwesen angezeigt, jetzt, da uns die transscendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis)* geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punct die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken blosse Negationen enthalten. Die in den angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, dass noch über dieselben Etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sey, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung

dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und, wenn dabei das Unbekannte auch nicht im Mindesten bekannter werden sollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist — so muss doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt, und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen, niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen, nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältniss auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniss zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität ent-

hält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, das gar nicht ein Gegenstand der Sinne seyn kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande, als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewusstseyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über dieselbe hinaus, zum Begriffe eines Wesens zu gehen, das gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müsste mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche discursiv ist, und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege, denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort blos transscendenten

Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark, und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, dass durch den blossen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müssten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können: es sey nicht genug, zu sagen, er sey Ursache, sondern wie seine Causalitä beschaffen sey, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich der Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sey von dem Theism unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend, liesse man ihn aber weg, so fiele dieser hiermit auch, und es bliebe nichts als ein Deism übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiss wäre, so möchten die Beweise vom Daseyn eines höchsten Wesens seyn, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb des Feldes des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört eben sowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden

dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich, einerseits Erfahrungserkenntniss nicht unbegrenzt auszudehnen, so dass gar nichts mehr als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen ausserhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphism, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sey, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie verhält sich eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58.

Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen

ganz unähnlichen Dingen bedeutet *. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich Alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur Anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut), als eine nothwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache etc. denkt (welches man thun muss, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das

* So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen, und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen Andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, dass der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnissbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern, weil wir das Verhältniss derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnissbegriff aber ist hier eine blosse Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

gar keine Befriedigung haben kann und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropormorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate blosse Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu seyn, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn, was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muss ihr durchgängig vortheilhaft seyn, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so ferne es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so ferne dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, das die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat; um darin Alles im höchsten Grade vernunftmässig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, dass wir uns der Eigenschaft der Vernunft bedienen, nicht um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den grösstmöglichen Vernunftgebreuch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch, dass uns

das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sey, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sey, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, anderer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unseren auf Gott übertragenden Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blossen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft seyn soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird seyn: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und inneren Bestimmungen nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden *.

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch, dass

* Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Sache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, das in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Skepticism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem, und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anräth, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Principien genau bestimmen kann.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blosse Erscheinungen erkennt, annehmen muss. In unserer Vernunft sind beide zusammen befasst, und es fragt sich, wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst, sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, so ferne es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und so ferne können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem

gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht, um in Ansehung dieses blossen Verstandeswesens, mithin ausserhalb der Sinnenwelt, Etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der grösst-möglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich blos ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt nothwendig Etwas, das nur der reine Verstand denkt, anzutreffen seyn muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich blos nach der Analogie, zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen

„nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden „kann, lehre;“ aber diese Einschränkung hindert nicht, dass sie uns bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf Etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben seyn muss, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung, zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hierbei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu seyn.

§. 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjectiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, dass dieser blos natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disciplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, theils blos scheinbare, theils unter sich sogar streitige dialektische Schlüsse verwickelt, und überdies diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntniss entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unsere Vernunft abgezielt seyn mag, auszufinden, weil Alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt seyn muss.

Eine solche Untersuchung ist in der That misslich: auch gestehe ich, dass es nur Muthmaassung sey, wie Alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiss, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt seyn mag, da die Frage nicht die objective

Gültigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht, und also ausser dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die blosse Naturbetrachtung zu verlassen, und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sey Wissen oder Vernünfteln), das Metaphysik heisst, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, dass diese Naturanlage dahin abgezielt sey, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, das blos Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuss fassen können), sondern damit praktische Principien, die, ohne einen solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf, Gewalt über uns erhalten können *.

Da finde ich nun, dass die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialism, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen, und überdies die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniss, die Ver-

* Die Worte: Gewalt über uns erhalten können, — sind hinzugesetzt, denn so oder ähnlich muss man das Regimen: praktische Principien, — ergänzen. R.

nunft in ihrer rechtmässigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalism, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich, da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Daseyn des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen, und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaassen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine blos speculative Wissenschaft haben mag, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Wissenschaft, kann also blos als ein Scholion angesehen werden, und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Theil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb der Grenzen der Philosophie, vornämlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der speculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral nothwendig Einheit haben muss. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden

verdient, wiewohl dieses Geschäft, als überverdienstlich, der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion müsste die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von Seite 647 bis 668 fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen constitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu seyn, da sie doch aus blosser Vernunft entspringen, welche nicht so, wie Verstand, als ein Princip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, dass, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs, zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System), nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch ausser ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Principien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden, denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht *.

---

* Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritit gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen seyn möchten, denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses gauze Feld zu über-

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichts destoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmässigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht blos auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muss eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe *a priori*, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine

---

messen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung Andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften, und daher nur für Kenner hingestellt worden.

vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornämlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses *a priori*, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, Alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seyen, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiss: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft Etwas bedurfte, und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, dass Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefasst hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich, dass sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung

durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Missdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besondern Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges. Dass in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sey, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, einen und anderen Versuch darin zu machen, aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen grossen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von Jemandem beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch Manches daran, um sagen zu können, dass die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sey. Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihre entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunct ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber wie mich dünkt, doch der günstigste für die

Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüther in der besten Verfassung, nur allmälig Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, dass ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen, und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im speculativen Theile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum Voraus vorstellen: dass Jedermann, den die dornigen Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe? Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Nothwendigkeit.

Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornämlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik seyn, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheissen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich, also muss endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht, oder, wenn eine da ist, untersucht, und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel giebt, diesem dringenden Bedürfniss, welches noch etwas mehr, als blosse Wissbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unter-

hielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, dass ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vortheil spricht) habe finden können, dass dadurch die Wissenschaft im Mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existirte, und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt seyn muss. Man muss aber, um alle Missdeutung zu verhüten, sich aus dem Vorigen wohl erinnern, dass durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im Mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidens noch so schön zergliedern und bestimmen, das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigeu Gebrauche; kann ich aber gar nicht beweisen, dass in Allem, was da ist, die Substanz beharre, und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im Mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zusammengesetztern, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können: also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischeu Erkenntnissen

gefunden hätte, unstreitig viel besser, als sonst getroffen worden.

Glaubt Jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet, denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, dass er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe: sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt seyn. Keine Forderung kann gemässigter und billiger seyn, und, im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung, kein Ausspruch gerechter, als der, dass Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existirt habe.

Nur zwei Dinge muss ich, im Fall, dass die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich, das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Muthmaassung, welches der Metaphysik eben so schlecht ansteht, als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelruthe des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht Jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn was das Erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmaassung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben, und muss also auch so bewiesen werden. Man könnte eben so gut eine Geometrie, oder Arithmetik auf Muthmaassungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalls nicht genug bestimmt ist.

Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmaassungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, dass wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiss seyn muss.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht so ferne sie in Ansehung der Erfahrung gültig seyn sollen, sondern so ferne sie auch ausser den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, ist es, wo möglich, noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, so ferne er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: dass Alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sey, kaum verstehen, niemals aber so im Allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und, wenn er hört, dass dieses nichts anders bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrath verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als so ferne er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann, mithin sie *a priori*, und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört für den speculativen Verstand, und liegt ganz ausser dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniss zu thun, und es ist gewiss ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, ausser, wenn man sich im Gedränge sieht, und sich in seiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiss.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, dass sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze seyn, die unmittelbar gewiss sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniss können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, das sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. dass zweimal zwei vier ausmachen, dass zwischen zwei Puncten nur eine gerade Linie sey, u. a. m. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich Alles das durch mein Denken selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle: ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu, und mache selbst die Zahl vier, oder ziehe in Gedanken von einem Puncte zum andern allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges, durch meine ganze Denkkraft, nicht den Begriff von etwas Anderem, dessen Daseyn nothwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rathe ziehen, und, obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Causalität) an die Hand giebt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori*, in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff, sammt den Grundsätzen seiner Anwendung, bedarf immer, wenn er *a priori* gültig seyn soll — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird

— eine Rechtfertigung und Deduction seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er gültig sey, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht werden könne? Also kann man sich in der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt ist, sie zu verlassen, und auf alles reine speculative Erkenntniss, welches jederzeit ein Wissen seyn muss, mithin auch auf Metaphysik selbst, und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserm Bedürfniss auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer, als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muss Wissenschaft seyn, nicht allein im Ganzen, sondern auch in allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie, als Speculation der reinen Vernunft, sonst nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einsichten. Ausser ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmässigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang
von dem, was geschehen kann,
um
Metaphysik als Wissenschaft
wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen hat, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch ausser einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl nie-

mals erreicht werden wird, so scheint die Zumuthung nicht unbillig, den Versuch, der hiervon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht wie er gehen sollte, so giebt es zweierlei Urtheile, ein Urtheil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urtheil fällt, und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstossen dürften, eine Zeit lang bei Seite zu setzen vermag, und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet seyn mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiss (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch, und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, dass Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar so, dass ihrer eine Menge, die eben so scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig seyn, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist, so kann die vorhergehende Art zu urtheilen nicht statt haben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muss vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19. Jenner 1782. Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Recensenten in die Hände fällt, der seiner Seits scharfsichtig genug ist, die Momente auszuspähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht, und nicht blos die Principien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem Letzteren zwar die Strenge des Urtheils missfallen, das Publicum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden seyn, dass er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen, oder zu erläutern, und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstosses, der seiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und, es sey nun Ungeduld, ein weitläufiges Werk durchzudenken, oder verdriessliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens Alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran

Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser eben so wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet seyn soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das Mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen seyn würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlass gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Missdeutung bewahren könnten.

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunct fasse, auf dem er am Leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besondern Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an, und endigt auch damit, dass er sagt: „dies Werk ist ein System des transscendenten (oder, wie er es übersetzt, des höheren *) Idealismus.“

Beim Anblicke dieser Zeile sahe ich bald, was für eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn Jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört

---

* Bei Leibe nicht der h ö h e r e. Hohe Thürme, und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare B a t h o s der Erfahrung, und das Wort, transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefasst worden (so flüchtig hat er Alles angesehen), bedeutet nicht Etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr *(a priori)* zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heisst ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Missdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Missdeutungen.

oder gesehen hätte, einen Euklid fände, und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestossen, etwa sagte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen, der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was Jeder durch ein gutes natürliches Augenmaass zu Stande bringen kann, etc.“

Lasst uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealism sey, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei Weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealisten, von der Eleatischen Schule an, bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“

Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealism, wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Etwas, das man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, sammt Allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge, oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf Einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornämlich Berkeley, sahen den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an,

die eben so, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: dass der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, dass sie nichts als lauter Schein sey, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden *.

Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealism ist also von ganz eigenthümlicher Art**, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene

---

* Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealism, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

** Art fehlt im Text; ich habe dies offenbar zu postulirende Wort hinzugesetzt. R.

Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtniss der Sachen wünschte ich nun allen Missverstand zu verhüten, dass ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sey mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urtheilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eignes Wissen oder Nichtwissen nicht verräth: ein einziges ausführliches Urtheil *en detail* würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maass der Einsicht des Recensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übel ausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die aus dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen (vornämlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind), nothwendig widersinnig lauten müssen, in Einem Athem hinter einander her zu sagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen, und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, dass beständiger Schein Wahrheit sey, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu schliessen: wozu denn der Streit wider die angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buchs, da es vorher metaphysischketzerisch seyn sollte, zuletzt in einer blossen Spracheneuerung setzt, und klar beweist, dass mein angemaasster

Richter auch nicht das Mindeste davon, und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe *.

Recensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewusst seyn muss, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber sehr unrecht, dass er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch Mehreren so, wie mir, dass sie, bei allem Schönen, das seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, dass die Wissenschaft dadurch um einen Fingerbreit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen, oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt: man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewissheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hierzu muss der Recensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, dass ihm ein solches Bedürfniss der Wissenschaft vielleicht niemals in Ge-

---

* Der Recensent schlägt sich mehrentheils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, dass hier nur von dem bekannten *somnio objective sumto* der Wolf'schen Philosophie die Rede sey, der blos formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist, und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie auf idealistische Art ausgedrückt.“ Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, dass ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

danken gekommen seyn mag, denn sonst würde er seine Beurtheilung auf diesen Punct gerichtet, und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hineindenken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn Niemand hindern, nur über das, was ausser der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urtheilen. Dass mein Verdacht aber nicht ohne Grund sey, beweise ich dadurch, dass er von der Metaphysik der synthetischen Erkenntniss *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (eben so wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealism, auf den er stiess, und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einige Mittel, jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus andern Gründen ihre Bestätigung erhielt), und da hätte er zeigen müssen, dass entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder dass sie durch meinen Begriff von Esscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöst werden, davon aber finde ich in der Recension kein Wort. Der Recensent verstand also nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf, und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, dass eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik eben so wie anderwärts

behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maassstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern, und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphysik heisst, soll erst der Maassstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn so wohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun, so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieser Art geurtheilt werden muss? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will: lange wird Keiner hierin über den Andern den Meister spielen, ohne dass sich Einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so dass der Maassstab der Beurtheilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird; so mag Einwendung und Tadel unverbeten seyn, aber Verträglichkeit muss dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniss gemeinschaftlich ist, und der Mangel benöthigter Einsicht ein richterlich-entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophirenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysische Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anders, als was sonst wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich, eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder

der nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntniss), so muss er einräumen, dass, da Metaphysik ohne apodiktische Gewissheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse, mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, dass meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum Voraus sehe, dass, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewissheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vortheilhafte Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen, und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen, und in meiner Kritik S. 426—461 acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muss (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen, und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung eben so wenig dienlich seyn wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten, und auf solche Art zeigen, dass nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muss, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben so klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, dass in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kann, als wenn

man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt, und so muss meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studirt werden: welches das Einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge seyn dürfte) für rechtmässig zu erkennen. Hierzu aber würde es, dünkt mich, nöthig seyn, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, dass ich, statt einer Aufgabe von ungenannten und doch unberufenen Gegnern, mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

Vorschlag

zu einer Untersuchung der Kritik,

auf welche

das Urtheil folgen kann.

Ich bin dem gelehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweist doch einen Aufschub des Urtheils, und also einige Vermuthung, dass in einem Werke, das alle gewohnte Wege verlässt, und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht Etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäte-

ten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der fasslichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Principien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläufiges Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im Ganzen beurtheilt werden kann, es von seiner Grundlage an, Stück für Stück zu prüfen, und hierbei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriss zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermaassen allen eigenen Producten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden, und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen speculativen Philosophie so, dass sie auf dem Puncte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserm denkenden Zeitalter lässt sich nicht vermuthen, dass nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blosse reine und speculative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk, oder auch Schwärmerei, dem Scheine nach, Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung ge-

mäss Etwas verlangt, das sie für sich selbst befriedige, und nicht blos zum Behuf anderer Absichten, oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich blos mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum, weil eben in demselben alle andere Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstossen, und in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grunde vermuthe, für Jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen grossen Reiz, und ich darf wohl sagen, einen grösseren, als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht das Werk * selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, und ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren Statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, dass, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiss erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist, und woran alle denkende

* Im Original steht der Genitiv, was offenbar falsch. R.

Menschen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen, und jene vortheilhafte Meinung zu bestätigen; vornämlich da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, dass sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im Mindesten weiter gebracht, und durch spätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann (den Ausputz durch hin und wieder vergrösserte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hierher nicht), ein Vortheil, den keine andere Wissensshaft hat, noch haben kann, weil keine ein so völlig isolirtes, von andern unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnissmögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunct nicht ungünstig zu seyn, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiss, womit man sich, ausser den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so dass es doch nicht blosses Spiel, sondern zugleich Geschäft sey, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muss ich Andern überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend Jemandem eine blosse Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern, es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung, dabei zutragen, wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, das ein Vermächtniss für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu seyn.

Was, wenn man nur allerst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik, ihr zu

Folge, könne erwartet werden und wie diese keineswegès dadurch, dass man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig seyn; allein andere grosse Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, dass sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte; allein das war auch alles Gute, was sie that. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, dass sie durch waghälsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei, und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch Allen Alles, in der That aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urtheil der Maassstab zugetheilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet dadurch, dass sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluss nachher auf jeden andern Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflösst. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Speculation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiss nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhiess, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht

erfüllen, und hatte noch überdies dadurch, dass sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nicht anders gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig seyn, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sey, und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde. —

L O G I K.



E i n l e i t u n g.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. — Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anders, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen, dass uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewusst, bis wir zu ihrer Erkenntniss allmälig durch Versuche und einen längern Gebrauch unserer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, dass es uns viele Mühe kostet, sie *in abstracto* zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewusst ist.

So wie nun alle unsere Kräfte insgesammt, so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der Quell und das Vermögen anzusehen, Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre? —

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unsern Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken. — Welches sind nun diese Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder nothwendig oder zufällig. Die erstern sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letztern solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht statt finden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Object der Erkenntniss abhängen, sind so vielfältig als diese Objecte selbst. So giebt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral u. s. w. Die Regeln dieses besondern, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Object denke, worauf sich diese besondern Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniss, die wir blos von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflectiren: so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besondern Objecte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne

sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie, ohne Unterschied der Gegenstände, blos die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch seyn, enthalten. Und hieraus folgt zugleich, dass die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die Form, keineswegs die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter als die blosse Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder — welches einerlei ist — von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objecte, als der Materie des Denkens, ist die Logik:

1. als Grundlage zu allen andern Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objecten gänzlich abstrahirt,

2. kein Organon der Wissenschaften seyn.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniss zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, dass ich das Object der, nach gewissen Regeln hervorzubringenden, Erkenntniss schon kenne. Ein Organon der Wissenschaften ist daher nicht blosse Logik, weil es die genaue Kenntniss

der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniss in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie anticipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst *(Canonica Epicuri)*, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen, und also nur in so ferne ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

3. Als eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft statt findet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammen stimmen kann und soll, — die nothwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Principien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muss lauter Gesetze *a priori*, welche nothwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniss blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; — nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müs-

sen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen seyn, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich, dass sie:

4. eine Vernunftwissenschaft sey nicht der blossen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, und da sie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objecte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen, oder wie weit geht seine Erkenntniss? Denn das wäre Selbsterkenntniss in Ansehung seines materiellen Gebrauchs und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch:

5. eine Doctrin oder demonstrirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchen blos empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt: so beruht sie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntniss der Vernunft gemäss seyn müsste.

Dadurch, dass die Logik als eine Wissenschaft *a priori*, oder als eine Doctrin für einen Kanon des Verstandes-

und Vernunftgebrauchs zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Ästhetik, die als blosse Kritik des Geschmacks keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Ästhetik nämlich enthält die Regeln der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Principien und kann also nie Wissenschaft oder Doctrin seyn, woferne man unter Doctrin eine dogmatische Unterweisung aus Principien *a priori* versteht, wo man Alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter, haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Ästhetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Ästhetik Kritik genannt, da sie keine Regeln *a priori* giebt, die das Urtheil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln *a posteriori* hernimmt, und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr als blosse Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Verstandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der blossen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer andern Seite von der transscendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegen-

stand des blossen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentliche Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmuug des Begriffs der Logik gehören, so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen:

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; eine Wissenschaft *a priori* von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken soll.

II.

Haupteintheilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriss einer Geschicl.te derselben.

Die Logik wird eingetheilt:

1. in die Analytik und in die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heisst auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unser Erkenntniss, unangesehen der Objecte, auch in sich selbst unwahr ist.

Sie ist also auch weiter nichts als ein Kanon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unseres Erkenntnisses).

Wollte man diese blos theoretische und allgemeine Doctrin zu einer praktischen Kunst, d. i. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheins *(ars sophistica, disputatoria)*, die aus einem blossen Missbrauche der Analytik entspringt, so ferne nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniss, deren Merkmale doch von der Übereinstimmung mit den Objecten, also vom Inhalte hergenommen seyn müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit grossem Fleisse studirt. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und suchte diesen gemäss Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen lässt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheins. In der Logik wurde sie auch eine Zeit lang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Cultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger seyn, als die Cultur einer solchen Kunst. Sie muss daher in dieser Bedeutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge, und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wornach wir erkennen könnten, dass Etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit demselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Katharktikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen:

2. in die natürliche oder populare und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik *(logica naturalis, log. scholastica, s. artificialis).*

Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der reinen Vernunft *(sensus communis)* ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Principien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur *in concreto,* also ohne Bewusstseyn derselben *in abstracto,* erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche *in concreto a priori* erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3. Noch eine andere Eintheilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik. Allein auch diese Eintheilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein blosser Kanon, von allen Objecten abstrahirt, kann keinen praktischen Theil haben. Dieses wäre eine *contradictio in adjecto,* weil eine praktische Logik die Kenntniss einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir kennen daher jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter seyn, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

Dieser Eintheilung zu Folge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Theil ha-

ben. Der erste würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heissen können. Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objecte noch auf das Subject des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. — In der letztern Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können:

4. in die reine und in die angewandte Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für sich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, so ferne er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heissen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserm Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muss, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik seyn soll.

Zwar sagt man: die Technik, oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja

sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

Was endlich:

5. die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des speculativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hierbei, dass diese Wissenschaft gar nicht so eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des speculativen Verstandes seyn. Denn als eine Logik des speculativen Erkenntnisses oder des speculativen Vernunftgebrauchs wäre sie ein Organon andrer Wissenschaften und keine blosse Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Eben so wenig kann die Logik ein Product des gemeinen Verstandes seyn. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses *in concreto* einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens *in abstracto* seyn.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Object der Logik annehmen, und in so ferne wird sie von den besondern Regeln der speculativen Vernunft abstrahiren und sich also von der Logik des speculativen Verstandes unterscheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder popular seyn.

Scholastisch ist er, so ferne er angemessen ist der Wissbegierde, den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniss der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herablässt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studiren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzu-

klären. — Im scholastischen Vortrage müssen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder *in abstracto*, im popularen dagegen im Besondern oder *in concreto* dargestellt werden. Der scholastische Vortrag ist das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann Etwas auf eine populare Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntniss sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sey. Sie muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und lässt sich also, als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, seine Gedanken Andern mitzutheilen, um eine Doctrin verständlich zu machen. —

Aus dem, was wir über das Wesen und den Zweck der Logik bisher gesagt haben, lässt sich nunmehr der Werth dieser Wissenschaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und bestimmten Maassstabe schätzen.

Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit; — keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen.

Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniss; oder zu Beurtheilung der gemeinen sowohl als der speculativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie correct und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Princip der Wahrheit ist Übereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen.

Was endlich die Geschichte der Logik betrifft, so wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und theilte sie ein in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart ist sehr scholastisch, und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast Alles auf blosse Subtilitäten hinausläuft, ausser dass man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Übrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und auch die Metaphysik. Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, dass es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neuern Weltweisen giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben, — Leibnitz und Wolff.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniss und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolff ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, concentrirte die Wolff'sche Logik, und **Meyer** commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neuern Logikern gehört auch **Crusius**, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandtniss habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze, und überschreitet also in so ferne die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium seyn kann, und lässt also in so ferne allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie blos die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. — Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. — Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft gewinnt an Präcision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letztern zu verstehen sey.

Vernunfterkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Principien *(ex principiis)*; diese, Erkenntnisse aus Daten *(ex datis)*. — Eine Erkenntniss kann aber aus der Vernunft entstanden und dessenungeachtet historisch seyn; wie wenn z. B. ein blosser Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniss von dergleichen Vernunftproducten blos historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden:

1. nach ihrem objectiven Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniss allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch;

2. nach ihrem subjectiven Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniss von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letztern Gesichtspuncte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich entstanden seyn, wie sie wollen. Es kann also objectiv Etwas ein Vernunfterkenntniss seyn, was subjectiv doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie blos historisch zu wissen, bei andern hingegen ist dieses gleichgültig. So weiss z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit blos historisch weiss, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objectiv und subjectiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, dass man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Der also eigentlich Philosoph werden will, muss sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden, und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkenntnisse aus Principien erklärt; und hieraus folgt: dass sie *a priori* seyn müssen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide *a priori* sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, dass Mathematik und Philosophie dem Objecte nach von einander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objecte beruhen; denn Philosophie geht auf Alles, also auch auf *quanta*, und Mathematik zum Theil auch, so ferne Alles eine Grösse hat. Nur die verschiedene Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den specifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniss aus der Construction der Begriffe.

Wir construiren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung *a priori* ohne Erfahrung darstellen, oder, wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserm Begriffe von demselben entspricht. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft nach blossen Begriffen, der Philosoph ihrer nie durch Construction der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft *in concreto*, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas *a priori* zum Gegenstande der Anschauung.

Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie, dass die Erkenntnisse der erstern intuitive, die der letztern hingegen nur discursive Erkenntnisse sind. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Grössen erwägen, liegt

darin, dass die Grössen in der Anschauung *a priori* können construirt werden, die Qualitäten dagegen sich nicht in der Anschauung darstellen lassen.

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophiren und der Endzweck desselben — die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erstern Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letztern eine Lehre der Weisheit; — die Gesetzgeberin der Vernunft und der Philosoph in so ferne nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt blos nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

Erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; — fürs Andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat, und allen andern Wissenschaften systematische Einheit giebt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe *(in sensu cosmico)* betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, so ferne man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muss also bestimmen können:

1. die Quellen des menschlichen Wissens,

2. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens,

und endlich

3. die Grenzen der Vernunft.

Das Letztere ist das Nöthigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1. Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2. Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muss vereinigt seyn; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wo ferne nicht eine zweckmässige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt Keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren lässt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? — Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines andern sein eigenes Werk; nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden: so würde doch Keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, dass er ein Philosoph sey; denn seine Kenntniss davon wäre doch immer nur subjectiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wissenschaft kann man wohl gewissermaassen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, dass ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evi-

denz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objecte der Übung seines philosophischen Talents.

Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des blossen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen innern wahren Werth nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so dass man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sey ein Schattenriss von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wissenschaft hasst, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche Anfangs mit grossem Fleisse und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiss; denn sie schliesst gleichsam den wissenschaftlichen Cirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behuf der Übung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unsers

Vernunftgebrauchs zu sehen haben, als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.

IV.

Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu bestimmen, wo der gemeine Verstandesgebrauch aufhört und der speculative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniss Philosophie wird.

Indessen giebt es doch hier ein ziemlich sicheres Unterscheidungsmerkmal, nämlich folgendes:

Die Erkenntniss des Allgemeinen *in abstracto* ist speculative Erkenntniss; — die Erkenntniss des Allgemeinen *in concreto*, gemeine Erkenntniss. — Philosophische Erkenntniss ist speculative Erkenntniss der Vernunft, und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntniss des Allgemeinen *in abstracto* zu machen.

Aus dieser Bestimmung des Unterschiedes zwischen gemeinem und speculativem Vernunftgebrauche lässt sich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philosophirens datiren müsse. Unter allen Völkern haben also die Griechen erst angefangen zu philosophiren. Denn sie haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu cultiviren, sondern *in abstracto;* statt dass die andern Völker sich die Begriffe immer nur durch Bilder *in concreto* verständlich zu machen suchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen sind, als von Gott, der Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieser Gegenstände nicht nach Begriffen und Regeln *in abstracto* zu erforschen suchen. Sie machen hier keine Trennung zwischen dem Vernunft-

gebrauche *in concreto* und dem *in abstracto.* Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger speculativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben sie vom Aristoteles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaster's Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen Ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der Griechischen Philosophie ein blosses Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer speculativen, wissenschaftlichen Methode cultivirten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstrirt haben.

Wenn und Wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sey, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der erste, welcher den Gebrauch der speculativen Vernunft einführte, und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Cultur herleitete, ist Thales, der Urheber der Ionischen Secte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; so wie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Übrigens kleideten die ersten Philosopheu Alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts anders ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prosa. Man musste sich daher Anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objecte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen. Pherekydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen seyn.

Auf die Ionier folgten die Eleatiker. Der Grundsatz der Eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein,

nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich Zeno als ein Mann von grossem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete Anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstracter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugniss der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mussten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine blosse Übung für die Sophisten, die über Alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz weiss zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophist, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhasst und verächtlich, und statt desselben der Name Philosoph eingeführt.

Um die Zeit der Ionischen Schule stand in Gross-Griechenland ein Mann von seltsamem Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, sondern zugleich ein Project entwarf und zu Stande brachte, das seines Gleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Classen ein: in die der Akusmatiker (ακουσμαθικοι), die blos hören mussten, und die der Akroamatiker (ακροαμαθικοι), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische, die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. — Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermuthlich nichts anders als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich unter einander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu seyn, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mässigen und mehrere Gesetzmässigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des grössten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wussten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiss nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der Griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und

unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die speculative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde von einander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der speculativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. — Der Stifter der Stoischen Schule ist Zeno aus Kittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den Griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die Stoische war. Was man aber auch immer von den Epikuräern sagen mag, — so viel ist gewiss: sie bewiesen die grösste Mässigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands. —

Noch merken wir hier an, dass die vornehmsten Griechischen Schulen besondere Namen führten. So hiess die Schule des Plato Akademie, die des Aristoteles Lyceum, die Schule der Stoiker *Porticus* (ϛοη), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt; die Schule des Epikurs *Horti*, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arkesilaus, und die dritte Karneades.

Diese Akademien neigten sich zum Skepticismus hin. Speusippus und Arkesilaus — beide stimmten ihre

Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten grossen Zweifler Pyrrho und dessen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato selbst Anlass gegeben, indem er viele seiner Lehren dialogisch vortrug, so dass Gründe *pro* und *contra* angeführt wurden, ohne dass er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war. —

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, so bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die sich in ihrer Denkart und Methode des Philosophirens von den Dogmatikern wesentlich unterschieden, indem sie es zur ersten Maxime alles philosophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch selbst bei dem grössten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten; und das Princip aufstellten: die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falschen Schein aufzudecken. — Von diesen Skeptikern ist uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zusammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der speculativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoischen Secte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, ausser Plinius dem älteren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Cultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften

zu legen, und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf eine sklavische Weise folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstractionen. — Diese scholastische Methode des Afterphilosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie theils dem grössern Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besondern Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und grösste Naturforscher der neuern Zeit war Baco von Verulam. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung, und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zu Entdeckung der Wahrheit aufmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der speculativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniss setzte.

Unter die grössten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unsern Zeiten ist aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der Letztere suchte den menschlichen Verstand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniss gehörten. Aber er hat das Werk sei-

ner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, dass man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren.

Was die besondere, Leibnitz und Wolff eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft: so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, dass es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes — die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnissvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserm Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern giebt es grosse Namen, z. B. Newton. — Neuere Philosophen lassen sich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsum im Flusse fortgeht. Was der Eine baut, reisst der Andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentism gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen, als von blossen Grübeleien, verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muss sehen, was aus den kritischen Versuchen unsrer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.

V.

Erkenntniss überhaupt. — Intuitive und discursive Erkenntniss; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. — Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Alle unsere Erkenntniss hat eine zwiefache Beziehung: erstlich, eine Beziehung auf das Object, zweitens eine Beziehung auf das Subject. In der erstern Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung; in der letztern aufs Bewusstseyn, die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt. — (Eigentlich ist das Bewusstseyn eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. — Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar eben dasselbe Object, wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss Eines und desselben Objects in Beiden verschieden. Bei dem Einen ist es blosse Anschauung, bei dem Andern Anschauung und Begriff zugleich.

Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet — auf dem Bewusstseyn. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel.

Da das Bewusstseyn die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntniss ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Uber-

haupt kann die Logik auch gar nicht von den blossen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überlässt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken statt findet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntniss, sondern Erkenntniss setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere lässt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müsste, was Vorstellung sey? doch immer wiederum durch eine andre Vorstellung erklären.

Alle klare Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. — Zu Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewusst, dass der angeschaute Gegenstand ein Haus ist, so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses — den Fenstern, Thüren u. s. w. — haben. Denn sähen wir die Theile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen. Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewusst und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter andern, dass das Schöne Etwas seyn

müsse, das 1. in die Sinne fällt, und das 2. allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon doch immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolff's Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniss auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntniss ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung statt.

Diese Bewandtniss hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muss sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden lässt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwäche des Bewusstseyns. Es kann nämlich etwas deutlich seyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewusst seyn, aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewusstseyns kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Fall mit abstracten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache seyn:

Erstlich: eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewusstseyn des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich sehe z. B. die Milchstrasse als einen weisslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen seyn. Aber die Vorstellung davon war nur klar und

wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens eine intellectuelle — Deutlichkeit in Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit. — Diese beruht auf Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. — So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1. der Begriff der Freiheit, 2. der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3. der Begriff von Überwältigung der Macht der Neigungen, wo ferne sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, sondern nur der Form nach verbessert.

Reflectiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die erstern haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit — dem Vermögen der Anschauungen; die letztern im Verstande — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer andern Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern

metaphysisch. — Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen; aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den blossen Stoff zum Denken giebt, der Verstand aber über diesen Stoff disponirt und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und discursiven Erkenntnissen, oder zwischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss kann vollkommen seyn, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, oder nach Gesetzen des Verstandes; im erstern Falle ist es ästhetisch, im andern logisch vollkommen. Beide, die ästhetische und die logische Vollkommenheit, sind also von verschiedener Art; — die erstere bezieht sich auf die Sinnlichkeit, die letztere auf den Verstand. — Die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses beruht auf seiner Übereinstimmung mit dem Objecte; also auf allgemeingültigen Gesetzen, und lässt sich mithin auch nach Normen *a priori* beurtheilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjecte, und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen. Es finden daher bei der ästhetischen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich *a priori* auf eine für alle denkende Wesen überhaupt allgemeingeltende Weise beurtheilen liesse. So ferne es indessen auch allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit giebt, die, obgleich nicht objectiv und für alle denkende Wesen überhaupt, doch subjectiv für die gesammte Menschheit Gültigkeit haben, lässt sich auch eine ästhetische Vollkommenheit denken, die den Grund eines subjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieses ist die Schönheit — das, was den Sinnen in der Anschauung gefällt und eben darum der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens seyn kann, weil die

Gesetze der Anschauung allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.

Durch diese Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheidet sich der Art nach das eigentliche, selbstständige Schöne, dessen Wesen in der blossen Form besteht, von dem Angenehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines blossen Privat-Wohlgefallens seyn kann.

Diese wesentliche ästhetische Vollkommenheit ist es, auch, welche unter allen mit der logischen Vollkommenheit sich verträgt und am besten mit ihr verbinden lässt.

Von dieser Seite betrachtet kann also die ästhetische Vollkommenheit in Ansehung jenes wesentlich Schönen der logischen Vollkommenheit vortheilhaft seyn. In einer andern Rücksicht ist sie ihr aber auch nachtheilig, so ferne wir bei der ästhetischen Vollkommenheit nur auf das ausserwesentlich Schöne sehen — das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der blossen Empfindung gefällt, und nicht auf die blosse Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logische Vollkommenheit in unsern Erkenntnissen und Urtheilen am meisten verderben.

Überhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unsers Erkenntnisses immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt seyn; der erste begehrt Einsicht, die zweite Fasslichkeit. Sollen Erkenntnisse unterrichten: so müssen sie in so ferne gründlich seyn; sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie auch schön seyn. Ist ein Vortrag schön, aber seicht, so kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verstande; ist er umgekehrt gründlich, aber trocken — nur dem Verstande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indessen das Bedürfniss der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntnisses er-

fordert, dass wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen suchen, so müssen wir es uns auch angelegen seyn lassen, denjenigen Erkenntnissen, die überhaupt einer ästhetischen Vollkommenheit fähig sind, dieselbe zu verschaffen und eine schulgerechte, logisch vollkommene Erkenntniss durch die ästhetische Form popular zu machen. Bei diesem Bestreben, die ästhetische mit der logischen Vollkommenheit in unsern Erkenntnissen zu verbinden, müssen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht lassen: nämlich 1. dass die logische Vollkommenheit die Basis aller übrigen Vollkommenheiten sey und daher keiner andern gänzlich nachstehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2. dass man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe — die Übereinstimmung einer Erkenntniss mit den Gesetzen der Anshauung — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen lässt; 3. dass man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniss auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam seyn müsse, weil hierdurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Object auf das Subject kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachtheiliger Einfluss auf die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses entstehen muss.

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit des Erkenntnisses statt finden, nicht blos im Allgemeinen, sondern von mehreren besondern Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir sie beide unter einander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei der Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntnisses ankommt.

Ein Erkenntniss ist vollkommen 1. der Quantität nach, wenn es allgemein ist, 2. der Qualität nach,

wenn es **deutlich** ist; 3. der Relation nach, wenn es **wahr** ist, und endlich 4. der Modalität nach, wenn es **gewiss** ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspuncten betrachtet, wird also ein Erkenntniss logisch vollkommen seyn der Quantität nach: wenn es objective Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel) — der Qualität nach: wenn es objective Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe) — der Relation nach: wenn es objective Wahrheit — und endlich der Modalität nach: wenn es objective Gewissheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhetische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich:

1. die **ästhetische Allgemeinheit.** — Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniss auf eine Menge von Objecten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen lässt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2. die **ästhetische Deutlichkeit.** — Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstract gedachter Begriff *in concreto* dargestellt oder erläutert wird;

3. die **ästhetische Wahrheit.** — Eine blos subjective Wahrheit, die nur in der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subject und den Gesetzen des Sinnenscheins besteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein ist;

4. die **ästhetische Gewissheit.** — Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zu Folge nothwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den so eben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: **Mannigfaltigkeit** und **Einheit**. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Blosse Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unsers Erkenntnisses auf das Object. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die *conditio sine qua non*, die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seinem Erkenntnisse zum Grunde gelegt hat. In der grössten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.

VI.

Besondere logische Vollkommmenheiten des Erkenntnisses.

A. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Quantität nach. — **Grösse.** — Extensive und intensive Grösse. — Weitläufigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntnisses. — Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse.

Die Grösse der Erkenntniss kann in einem zwiefachen Verstande genommen werden, entweder als **extensive**

oder als **intensive** Grösse. Die erstere bezieht sich auf den **Umfang** der Erkenntniss und besteht also in der Menge und Mannigfaltigkeit derselben; die letztere bezieht sich auf ihren **Gehalt**, welcher die **Vielgültigkeit** oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniss betrifft, so ferne sie als Grund von vielen und grossen Folgen betrachtet wird *(non multa sed multum)*.

Bei Erweiterung unserer Erkenntnisse, oder bei Vervollkommnung derselben ihrer extensiven Grösse nach, ist es gut, sich einen Überschlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniss mit unsern Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimme. Diese Überlegung betrifft die Bestimmung des **Horizonts** unserer Erkenntnisse, unter welchem die **Angemessenheit der Grösse der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects** zu verstehen ist.

Der Horizont lässt sich bestimmen:

1. **logisch** nach dem Vermögen oder den Erkenntnisskräften in Beziehung auf das **Interesse des Verstandes**. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unsern Erkenntnissen kommen können, wie weit wir darin gehen müssen und in wie ferne gewisse Erkenntnisse in logischer Absicht als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen, als unsern Zwecken, dienen;

2. **ästhetisch nach Geschmack** in Beziehung auf das Interesse des Gefühls. — Der seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach dem Geschmack des Publicums einzurichten, d. h. sie **popular** zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mittheilen lassen und an denen auch die Classe der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet;

3. **praktisch** nach dem **Nutzen** in Beziehung auf das **Interesse des Willens**. Der praktische Horizont, so ferne er bestimmt wird nach dem Einflusse, den ein Erkenntniss auf unsere Sittlichkeit hat, ist **pragmatisch** und von der grössten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft also die Beurtheilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen **kann**, was er wissen **darf**, und was er wissen **soll**.

Was nun insbesondere den theoretisch oder logisch bestimmten Horizont betrifft — und von diesem kann hier allein die Rede seyn — so können wir denselben entweder aus dem **objectiven** oder aus dem **subjectiven** Gesichtspuncte betrachten.

In Ansehung der **Objecte** ist der Horizont entweder **historisch** oder **rational**. Der erstere ist viel weiter als der andere, ja er ist unermesslich gross, denn unsere historische Erkenntniss hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen lässt sich fixiren, es lässt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objecten das mathematische Erkenntniss nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Absicht auf das philosophische Vernunfterkenntniss, wie weit hier die Vernunft *a priori* ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs **Subject** ist der Horizont entweder der **allgemeine** und **absolute**, oder ein **besonderer** und **bedingter** (Privat-Horizont).

Unter dem absoluten und allgemeinen Horizont ist die Congruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesammten menschlichen Vollkommenheit überhaupt zu verstehen. Und hier ist also die Frage: was kann der Mensch als Mensch überhaupt wissen?

Die Bestimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speciellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. Jede besondere Classe von Menschen hat also, in Beziehung auf ihre speciellen Erkenntnisskräfte, Zwecke und Standpuncte, ihren besondern; — jeder Kopf, nach Maassgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunctes, seinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der **gesunden Vernunft** und einen Horizont der **Wissenschaft** denken,

welcher letztere noch Principien bedarf, um nach denselben zu bestimmen: was wir wissen und nicht wissen können.

Was wir nicht wissen können, ist über unsern Horizont; was wir nicht wissen dürfen oder nicht zu wissen brauchen, ausser unserm Horizonte. Dieses letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf diese oder jene besondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewisse Erkenntnisse nicht nur nichts beitragen, sondern ihr sogar hinderlich seyn könnten. Denn schlechthin und in aller Absicht unnütz und unbrauchbar ist doch kein Erkenntniss, ob wir gleich seinen Nutzen nicht immer einsehen können. — Es ist daher ein eben so unweiser als ungerechter Vorwurf, der grossen Männern, welche mit mühsamem Fleisse die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist das nütze? — Diese Frage muss man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntniss hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. — Hätte man bei Cultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unser Verstand ist auch überdies so eingerichtet, dass er in der blossen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entspringt. Dieses merkte schon Plato an. Der Mensch fühlt seine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heisse, Verstand haben. Menschen, die das nicht empfinden, müssen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist mit ihrem äussern — dem Werthe in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was ausser unserm Horizonte liegt, so ferne wir es nach unsern Absichten, als entbehrlich für uns, nicht wissen dürfen; — so ist auch das, was unter unserm Horizonte liegt, so ferne wir es, als schädlich für uns, nicht wissen sollen, nur in einem relativen, keinesweges aber im absoluten Sinne zu verstehen.

In Absicht auf die Erweiterung und Demarcation unserer Erkenntniss sind folgende Regeln zu empfehlen:

Man muss sich seinen Horizont:

1. zwar frühzeitig bestimmen, aber freilich doch erst alsdann, wenn man ihn sich selbst bestimmen kann, welches gewöhnlich vor dem zwanzigsten Jahre nicht statt findet;
2. ihn nicht leicht und oft verändern (nicht von Einem auf das Andere fallen);
3. den Horizont Anderer nicht nach dem seinigen messen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu Nichts nützt: es würde verwegen seyn, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt;
4. ihn weder zu sehr ausdehnen, noch zu sehr einschränken. Denn der zu viel wissen will, weiss am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, dass sie ihn nichts angehen, betrügt sich oft; wie wenn z. B. der Philosoph von der Geschichte glaubte, dass sie ihm entbehrlich sey;

Auch suche man:

5. den absoluten Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum Voraus zu bestimmen, so wie insbesondere auch:
6. die Stelle zu bestimmen, die unsere Wissenschaft im Horizonte der gesammten Erkenntniss einnimmt.

Dazu dient die **Universal-Encyklopädie** als eine Universalcharte *(Mappe-monde)* der Wissenschaften;

7. bei Bestimmung seines besondern Horizonts selbst prüfe man sorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntnisses man die grösste Fähigkeit und Wohlgefallen habe; — was in Ansehung gewisser Pflichten mehr oder weniger nöthig sey; — was mit den nothwendigen Pflichten nicht zusammen bestehen könne;

und endlich:

8. suche man seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es ist überhaupt von der Erweiterung des Erkenntnisses das nicht zu besorgen, was d'Alembert von ihr besorgt. Denn uns drückt nicht die Last, sondern uns verengt das Volumen des Raums für unsre Erkenntnisse. Kritik der Vernunft, der Geschichte und historischen Schriften, — ein allgemeiner Geist, der auf das menschliche Erkenntniss *en gros* und nicht blos im *détail* geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis so lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeschichte, der Mathematik u. s. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung solcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, dass wir, ohne das Gedächtniss zu belästigen, Alles mit Hülfe derselben nach Belieben selbst finden können. Daher macht sich der um die Geschichte wie ein Genie verdient, welcher sie unter Ideen fasst, die immer bleiben können.

Der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses in Ansehung seines Umfanges steht die Unwissenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verstandes von unserm Erkenntnisse unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwissenheit aus einem objectiven und aus einem subjectiven Gesichtspuncte betrachten.

1. Objectiv genommen, ist die Unwissenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erstere besteht in einem Mangel an historischen, die andere in einem Mangel an rationalen Erkenntnissen. — Man muss in keinem Fache ganz ignorant seyn, aber wohl kann man das historische Wissen einschränken, um sich desto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2. In subjectiver Bedeutung ist die Unwissenheit entweder eine gelehrte, scientifische oder eine gemeine. — Der die Schranken der Erkenntniss, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht — der Philosoph z. B., der es einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Structur des Goldes wissen könne, ist kunstmässig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Der hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwissenheit einzusehen und sich darum zu bekümmern, ist es auf eine gemeine, nicht wissenschaftliche Weise. Ein solcher weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.

Die Kenntniss seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus, und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit; eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse. — Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse besitzen und bei alle dem doch über die Menge dessen, was sie nicht

wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft *(inculpabilis)* ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntniss über unsern Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann sie seyn in Ansehung des speculativen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen, so ferne die Gegenstände hier, obgleich nicht über, aber doch ausser unserm Horizonte liegen. Schändlich aber ist sie in Dingen, die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht ist.

Es ist ein Unterschied, Etwas nicht wissen und Etwas ignoriren, d. i. keine Notiz wovon nehmen. Es ist gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut ist zu wissen. Von beiden ist noch unterschieden das Abstrahiren. Man abstrahirt aber von einer Erkenntniss, wenn man die Anwendung derselben ignorirt, wodurch man sie *in abstracto* bekommt und im Allgemeinen als Princip sodann besser betrachten kann. Ein solches Abstrahiren von dem, was bei Erkenntniss einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswerth.

Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen ist Polyhistorie; diese bläht auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniss. Beides, das ohne bestimmte Grenzen ausgedehnte historische sowohl als rationale Wissen kann Pansophie heissen. — Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit — die Philologie, die eine kritische Kenntniss der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich fasst.

Die blosse Polyhistorie ist eine cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt — das Auge der Philosophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der gross in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die *Humaniora* aus, worunter man die Kenntniss der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Communicabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, befördert.

Die *Humaniora* betreffen also eine Unterweisung in dem, was zur Cultur des Geschmacks dient, den Mustern der Alten gemäss. Dahin gehört z. B. Beredtsamkeit, Poesie, Belesenheit in den classischen Autoren u. dgl. m. Alle diese humanistischen Kenntnisse kann man zum praktischen, auf die Bildung des Geschmacks zunächst abzweckenden, Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den blossen Philologen noch vom Humanisten, so würden sich beide darin von einander unterscheiden, dass jener die Werkzeuge der Gelehrsamkeit bei den Alten sucht, dieser hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geschmacks.

Der Belletrist oder *bel esprit* ist ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen. Er ist also kein Gelehrter — denn nur todte Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen — sondern ein blosser Dilettant der Geschmackskenntnisse nach der Mode, ohne der Alten zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humanisten nennen. — Der Polyhistor muss als Philolog Linguist und Literator und als Humanist muss er Classiker und ihr Ausleger seyn. Als Philolog ist er cultivirt, als Humanist civilisirt.

In Ansehung der Wissenschaften giebt es zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaften blos für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauches; die andere treibt sie blos für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetzt und ist in so ferne der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntniss, d. i. ohne Kenntniss der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zu bringen; — oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letztern Bedeutung ist er ein Formalienklauber; eingeschränkt in Ansehung des Kerns der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schaale. Er ist die verunglückte Nachahmung oder Carricatur vom methodischen Kopfe. — Man kann daher die Pedanterei auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode ausser der Schule ist nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sondern auch bei andern Ständen und in andern Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange — was ist es anders als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterei.

Eine zweckmässige Genauigkeit in Formalien ist Gründlichkeit (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine affectirte Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine blosse Buhlerin um den Beifall des Geschmacks, nichts als eine affectirte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich dem Leser gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserm Erkennntisse die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich

der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müssen wir vor Allem auf die scholastische Vollkommenheit unsers Erkenntnisses — die schulgerechte Form der Gründlichkeit — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntniss wahrhaft popular, d. i. Andern so leicht und allgemein mittheilbar machen, dass doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muss die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre. —

Um aber wahre Popularität zu lernen, muss man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. s. w.; unter den Neuern Hume, Shaftesbury u. a. m. Männer, die alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular seyn kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniss, Kenntniss von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener, Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist. — Eine solche Herablassung (Condescendenz) zu der Fassungskraft des Publicums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die scholastische Vollkommenheit nicht hintenan gesetzt, sondern nur die Einkleidung der Gedanken so eingerichtet wird, dass man das Gerüst — das Schulgerechte und Technische von jener Vollkommenheit — nicht sehen lässt (so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt und sie nachher wegwischt) — diese wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntnisses ist in der That eine grosse und seltene Vollkommenheit, die von vieler Einsicht in die Wissenschaft zeigt. Auch hat sie ausser vielen andern Verdiensten noch dieses, dass sie einen Be-

weis für die vollständige Einsicht in eine Sache geben kann. Denn die blos scholastische Prüfung einer Erkenntniss lässt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einseitig sey, und ob die Erkenntniss selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Werth habe? — Die Schule hat ihre Vorurtheile so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das andere. Es ist daher wichtig, ein Erkenntniss an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.

Diese Vollkommenheit der Erkenntniss, wodurch sich dieselbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualificirt, könnte man auch die äussere Extension oder die extensive Grösse eines Erkenntnisses nennen, so ferne es äusserlich unter viele Menschen ausgebreitet ist.

Da es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse giebt, so wird man wohl thun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammenstimmen und zu Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang, so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts als blosse Rhapsodie. Macht man sich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle andern Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen, so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmässigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muss man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse unter einander kennen zu lernen suchen. Dazu giebt die Architektonik der Wissenschaften Anleitung, die ein System nach Ideen ist, in welchem die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung in einem Ganzen

der die Menschheit interessirenden Erkenntniss betrachtet werden.

Was nun insbesondere aber die intensive Grösse des Erkenntnisses, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die sich, wie wir oben bemerkten, von der extensiven Grösse, der blossen Weitläufigkeit desselben wesentlich unterscheidet, so wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1. Eine Erkenntniss, die aufs Grosse, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verstandes geht, ist von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterscheiden.

2. Logisch wichtig ist jedes Erkenntniss zu nennen, das die logische Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematische Satz, jedes deutlich eingesehene Gesetz der Natur, jede richtige philosophische Erklärung. — Die praktische Wichtigkeit kann man nicht voraus sehen, sondern man muss sie abwarten.

3. Man muss die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechseln. Ein Erkenntniss kann schwer seyn, ohne wichtig zu seyn, und umgekehrt. Schwere entscheidet daher weder für noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntnisses. Diese beruht auf der Grösse oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je grössere Folgen ein Erkenntniss hat, je mehr Gebrauch sich von ihm machen lässt, desto wichtiger ist es. — Eine Erkenntniss ohne wichtige Folgen heisst eine Grübelei; dergleichen z. B. die scholastische Philosophie war.

VII.

B. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der **Relation** nach. — **Wahrheit.** — Materiale und formale oder logische Wahrheit. — Kriterien der logischen Wahrheit. — Falschheit und Irrthum. — Schein, als Quelle des Irrthums. — Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit desselben, ist die Wahrheit. — Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zufolge, soll also mein Erkenntniss, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinstimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch dass ich es erkenne. Meine Erkenntniss soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object ausser mir und die Erkenntniss in mir ist: so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniss vom Object mit meiner Erkenntniss vom Object übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit eben so, wie wenn Jemand vor Gericht eine Aussage thue und sich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, dass er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sey ein ehrlicher Mann. — Die Beschuldigung war allerdings gegründet. Nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin und für jeden Menschen unmöglich.

Es fragt sich nämlich hier: ob und in wie ferne es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? — Denn das soll die Frage: was ist Wahrheit? — bedeuten.

Um diese wichtige Frage entscheiden zu können, müssen wir das, was in unserm Erkenntnisse zur Materie desselben gehört und auf das Object sich bezieht, von dem, was die blosse Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniss gar kein Erkenntniss überhaupt seyn würde, wohl unterscheiden. — Mit Rücksicht auf diesen Unterschied zwischen der objectiven, materialen und der subjectiven, formalen Beziehung in unserm Erkenntnisse, zerfällt daher die obige Frage in die zwei besondern:

1. giebt es ein allgemeines materiales, und
2. giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; — es ist sogar in sich selbst widersprechend. Denn als ein allgemeines für alle Objecte überhaupt gültiges, müsste es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntniss gerade mit demjenigen Objecte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Object überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme. In dieser Übereinstimmung einer Erkenntniss mit demjenigen bestimmten Objecte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materiale Wahrheit bestehen. Denn ein Erkenntniss, welches in Ansehung Eines Objectes wahr ist, kann in Beziehung auf andre Objecte falsch seyn. Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objecte zugleich abstrahiren und auch nicht abstrahiren solle.

Ist nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, so ist die Entscheidung hier leicht, dass es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntniss mit sich selbst bei gänzlicher Abstraction von allen Objecten insgesammt und von allem

Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts anders als allgemeine logische Merkmale der Übereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

Diese formalen, allgemeinen Kriterien sind zwar freilich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniss mit dem Object zusammenstimme, muss die Frage vorhergehen, ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind:

1. der Satz des Widerspruchs,
2. der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den erstern ist die logische Möglichkeit, durch den letztern die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt.

Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nämlich:

Erstlich: dass es logisch möglich sey, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn ein Erkenntniss, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr.

Zweitens, dass es logisch gegründet sey, d. h. dass es *a.* Gründe habe und *b.* nicht falsche Folgen habe.

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äusserlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntnisses ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1. Aus der Wahrheit der Folge lässt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grundes schlies-

sen, aber nur negativ: wenn Eine falsche Folge aus einer Erkenntniss fliesst, so ist die Erkenntniss selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müsste die Folge auch wahr seyn, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird.

Man kann aber nicht umgekehrt schliessen: wenn keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fliesst, so ist es wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2. Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind, so ist das Erkenntniss auch wahr. Denn wäre nur etwas Falsches im Erkenntnisse, so müsste auch eine falsche Folge statt finden.

Aus der Folge lässt sich also zwar auf einen Grund schliessen, aber ohne diesen Grund bestimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund schliessen, dass dieser der wahre sey.

Die erstere Schlussart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirect zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntnisses seyn kann, heisst in der Logik die apagogische *(modus tollens)*.

Dieses Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, dass ich aus einem Erkenntnisse nur Eine falsche Folge herleiten darf, um seine Falschheit zu beweisen. Um z. B. darzuthun, dass die Erde nicht platt sey, darf ich, ohne positive und directe Gründe vorzubringen, apagogisch und indirect nur so schliessen: wäre die Erde platt, so müsste der Polarstern immer gleich hoch seyn; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt.

Bei der andern, der positiven und directen Schlussart *(modus ponens)* tritt die Schwierigkeit ein, dass sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen lässt, und dass man daher durch die gedachte Schlussart nur zu einer wahrscheinlichen und hypothetisch-wahren Erkenntniss (Hypothesen) geführt wird, nach der Voraus-

setzung, dass da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr seyn mögen.

Wir werden also hier drei Grundsätze, als allgemeine blos formale oder logische Kriterien der Wahrheit aufstellen können; diese sind:

1. der Satz des Widerspruchs und der Identität (*principium contradictionis* und *identitatis*), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urtheile bestimmt ist;
2. der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*), auf welchem die (logische) Wirklichkeit einer Erkenntniss beruht — dass sie gegründet sey, als Stoff zu assertorischen Urtheilen;
3. der Satz des ausschliessenden dritten (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), worauf sich die (logische) Nothwendigkeit eines Erkenntnisses gründet; — dass nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. i. dass das Gegentheil falsch sey — für apodiktische Urtheile.

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, so ferne sie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heisst. Ein irriges Urtheil — denn Irrthum sowohl als Wahrheit ist nur im Urtheile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Wie Wahrheit möglich sey: — das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich sey: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. — Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Ge-

setzen können wir also den Grund der Irrthümer nicht suchen, so wenig als in den Schranken des Verstandes, in denen zwar die Ursache der Unwissenheit, keinesweges aber des Irrthumes liegt. Hätten wir nun keine andre Erkenntnisskraft als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, ausser dem Verstande, noch eine andre unentbehrliche Erkenntnissquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt und dabei nach andern Gesetzen wirkt, als der Verstand. — Aus der Sinnlichkeit, an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluss nämlich macht, dass wir im Urtheilen blos subjective Gründe für objective halten und folglich den blossen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntniss für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird.

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrthümer machen, so ferne er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluss der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten lässt, blos subjective Bestimmungsgründe des Urtheils für objective zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie lässt uns über so Manches in einer

unvermeidlichen Unwissenheit; aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unsrer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind.

Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muss immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er, als solcher, auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, so ferne er doch ein Urtheil ist, für ein Product des Verstandes gehalten werden!

In Rücksicht auf das Wahre und Irrige in unserer Erkenntniss unterscheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntnisse.

Genau ist das Erkenntniss, wenn es seinem Object angemessen ist, oder wenn in Ansehung seines Objects nicht der mindeste Irrthum statt findet; — roh ist es, wenn Irrthümer darin seyn können, ohne eben der Absicht hinderlich zu seyn.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unsres Erkenntnisses *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Anfangs ist es zuweilen nöthig, ein Erkenntniss in einem weitern Umfange zu bestimmen *(late determinare)*, besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muss Alles genau *(stricte)* bestimmt seyn. Bei der laten Determination sagt man: ein Erkenntniss sey *praeter*, *propter* determinirt. Es kommt immer auf die Absicht eines Erkenntnisses an, ob es roh oder genau bestimmt seyn soll. Die late Determination lässt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet besonders da statt, wo eine late Determination für eine stricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität,

wo alles stricte determinirt seyn muss. Die das nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objectiven Vollkommenheit des Erkenntnisses — da das Erkenntniss hier völlig mit dem Object congruirt — kann man noch die Subtilität als eine subjective Vollkommenheit desselben unterscheiden.

Eine Erkenntniss von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höhern Grad von Aufmerksamkeit und einen grössern Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und nothwendig, so ferne sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringern Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf: so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen *(nugae difficiles)*.

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.

Aus der Natur des Irrthums, in dessen Begriffe, wie wir bemerkten, ausser der Falschheit, noch der Schein der Wahrheit als ein wesentliches Merkmal enthalten ist, ergiebt sich für die Wahrheit unsers Erkenntnisses folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden — und unvermeidlich ist wenigstens absolut oder schlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweise seyn kann für die Fälle, da es, selbst auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns ist, zu urtheilen — also um Irrthümer zu vermeiden,

muss man die Quelle derselben, den Schein, zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben aber die wenigsten Philosophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen. Diese Aufdeckung und Auflösung des Scheines ist aber ein weit grösseres Verdienst um die Wahrheit, als die directe Widerlegung der Irrthümer selbst, wodurch man die Quelle derselben nicht verstopfen und es nicht verhüten kann, dass der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in andern Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn sind wir auch überzeugt worden, dass wir geirrt haben: so bleiben uns doch, im Fall der Schein selbst, der unserm Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben ist, noch Scrupel übrig, so wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins lässt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, dass er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigern hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjective Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande *(sensus communis)* offenbar ist, heisst eine Abgeschmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Absurdität ist immer ein persönlicher Tadel, den man vermeiden muss, insbesondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, ist selbst doch der Schein, der dieser offenbaren Falschheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muss ihm diesen Schein erst offenbar machen. Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weitern Zurechtweisung und Widerlegung eben so unfähig als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweisen, dass er ungereimt sey; hierbei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn

man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit *(deductio ad absurdum)* nicht nöthig.

Einen abgeschmackten Irrthum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrthum ein Irrthum ist, welcher Unwissenheit im gemeinen Erkenntnisse oder Verstoss wider gemeine Aufmerksamkeit beweist.

Irrthum in Principien ist grösser als in ihrer Anwendung.

Ein äusseres Merkmal oder ein äusserer Probierstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Andern auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unsrigen ist daher als ein äusseres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urtheilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand *(sensus communis)* ist auch an sich ein Probierstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heisst: sich im Denken, oder im speculativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientiren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des speculativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt sind 1. selbst zu denken, 2. sich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3. jederzeit mit

sich selbst einstimmig zu denken. — Die Maxime des Selbstdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime sich in Anderer Gesichtspuncte im Denken zu versetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die consequente oder bündige Denkart nennen.

VIII.

C. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der **Qualität** nach. — **Klarheit.** — Begriff eines Merkmals überhaupt. — Verschiedene Arten der Merkmale. — Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. — Unterschied desselben vom Realwesen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Ästhetische und logische Deutlichkeit. — Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit.

Das menschliche Erkenntniss ist von Seiten des Verstandes discursiv, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnissgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche. — Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale; und das heisst eben erkennen, welches von kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniss desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, so ferne sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal lässt sich von zwei Seiten betrachten:

Erstlich, als Vorstellung an sich selbst;

Zweitens, als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnissgrund dieses Dinges selbst.

Alle Merkmale, als Erkenntnissgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äusserlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale als ihre Erkenntnissgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äussere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.

Es giebt unter den Merkmalen mancherlei specifische Unterschiede, auf die sich folgende Classification derselben gründet.

1. Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs (die ich darin schon denke), diese dagegen sind Theilbegriffe des blos möglichen ganzen Begriffs (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst werden soll). Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letztern können Erfahrungsbegriffe seyn.

2. Coordinirte oder subordinirte. — Diese Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt sind die Merkmale, so ferne ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordinirt, so ferne ein Merkmal nur vermittelst des andern an dem Dinge vorgestellt wird. — Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heisst ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale, eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet seyn kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinirter Merkmale stösst *a parte ante* oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern las-

sen; *a parte post*, oder in Ansehung der Folgen hingegen ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes *genus*, aber keine unterste *species* haben.

Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit; so wie mit der weitern Analysis der Begriffe in der Reihe subordinirter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit. Diese letztere Art der Deutlichkeit, da sie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntnisses dient, ist darum hauptsächlich Sache der Philosophie und wird insbesondere in metaphysischen Untersuchungen am höchsten getrieben.

3. Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding ist; durch diese, was es nicht ist.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher sind sie unnöthig, da wo es unmöglich ist, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott, die verneinenden Merkmale sehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir also Etwas verstehen; durch verneinende — in die man alle Merkmale insgesammt verwandeln kann — nur nicht missverstehen oder darin nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4. Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale.

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnissgrund von grossen und zahlreichen Folgen ist, theils in Ansehung seines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — so ferne es hinreichend ist, um dadurch sehr viel an der Sache selbst zu erkennen; — theils in Rücksicht auf seinen äussern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — so ferne es dazu dient, so-

wohl die Ähnlichkeit eines Dinges mit vielen andern als auch die Verschiedenheit desselben von vielen andern zu erkennen.

Übrigens müssen wir hier die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktischen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterscheiden.

5. Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal ist zureichend, so ferne es hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. – Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniss beabsichtigt werden.

Nothwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen seyn. Dergleichen Merkmale heissen auch wesentliche, und sind den ausserwesentlichen und zufälligen entgegen gesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen giebt es aber noch einen Unterschied.

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe andrer Merkmale von einer und derselben Sache; andre dagegen nur als Folgen von andern Merkmalen.

Die erstern sind primitive und constitutive Merkmale *(constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; die andern heissen Attribute *(consectaria, rationata)*, und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, so ferne sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen; wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die ausserwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges *(modi)*, oder dessen äussere Verhältnisse *(relationes)*. So bezeichnet z. B. das Merk-

mal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knecht seyn, nur ein äusseres Verhältniss desselben.

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges, oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach, ist das Wesen *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).*

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturwesen der Dinge denken, das wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses, folglich auch von der Sache selbst abstrahirt, so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede seyn. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts als die Erkenntniss aller der Prädicate, in Ansehung deren ein Object durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt dass zum Realwesen des Dinges *(Esse rei)* die Erkenntniss derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Daseyn gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen, so haben wir gar nicht nöthig, die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; — wir dürfen unsere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke *(constitutiva, rationes)* den Grundbegriff desselben ursprünglich constituiren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts anders, als der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges *(Esse conceptus).*

Die erste Stufe der Vollkommenheit unsers Erkenntnisses der Qualität nach ist also die Klarheit desselben. Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit, ist die Deutlichkeit. Diese besteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. — Die logische beruht auf der objectiven, die ästhetische auf der subjectiven Klarheit der Merkmale. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele *in concreto* (denn verständlich kann Vieles seyn, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann Vieles deutlich seyn, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).

Die objective Deutlichkeit verursacht öfters subjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen möglich und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Uberdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die blosse Verständlichkeit — ist daher von ganz anderer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit, besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstracter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hiernächst insbesoudere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, so ferne alle Merkmale, die zusammen genommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. — Ein vollständig oder complet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum seyn, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heisst. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äussere Vollständigkeit *(completudo externa)*, so wie die andere, die innere Vollständigkeit *(completudo interna)* der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere lässt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extensive Grösse der Deutlichkeit, so ferne sie nicht abundant ist, heisst Präcision (Abgemessenheit). Die Ausführlichkeit *(completudo)* und Abgemessenheit *(praecisio)* zusammen machen die Angemessenheit aus *(cognitionem, quae rem adaequat)*; und in der intensiv-adäquaten Erkenntniss in der Profundität, verbunden mit der extensiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präcision, besteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntnisses *(consummata cognitionis perfectio)*.

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geschäft der Logik ist, klare Begriffe deutlich zu machen, so fragt es sich nun: auf welche Art sie dieselben deutlich mache?

Die Logiker aus der Wolff'schen Schule setzen alle Deutlichmachung der Erkenntnisse in die blosse Zergliederung derselben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analysis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entsteht sie nur in Ansehung derjenigen Merkmale, die wir schon in dem Begriffe dachten, keinesweges aber in Rücksicht auf die Merkmale, die zum Begriffe erst hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmale entspringt, ist die synthetische Deutlichkeit. Uud es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen und — einen Begriff deutlich machen.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, so fange ich von den Theilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denselben in der (reinen oder empirisehen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und auch der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung desselben durch Synthnsis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese blosse Zergliederung mein Erkenntniss ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klarem Bewusstseyn erkennen lerne. So wie durch die blosse Illumination einer Charte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die blosse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelst der

Analysis seiner Merkmale, dieser Begriff selbst nicht im Mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort die Theile dem Ganzen vorher. — Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft statt bei Erfahrungssätzen, wo ferne man mit den, in einem gegebenen Begriffe schon gedachten, Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniss bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses. Denn je deutlicher unser Erkenntniss von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann es auch seyn. Nur muss die Analysis nicht so weit gehen, dass darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns alles dessen bewusst, was wir wissen, so müssten wir über die grosse Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.

In Ansehung des objectiven Gehaltes unserer Erkenntniss überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

der erste Grad der Erkenntniss ist: sich Etwas vorstellen;

der zweite: sich mit Bewusstseyn Etwas vorstellen oder wahrnehmen *(percipere)*;

der dritte: etwas kennen *(noscere)* oder sich Etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

der vierte: mit Bewusstseyn Etwas kennen, d. h. erkennen *(cognoscere)*. Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht;

der fünfte: Etwas Verstehen *(intelligere)* d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieses ist vom Begreifen sehr unterschieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird;

der sechste: Etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen *(perspicere)*. — Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsere Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen;

der siebente endlich: Etwas begreifen *(comprehendere)*, d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist. Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstrirt, z. B. dass alle Linien im Cirkel proportional sind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, dass eine so einfache Figur diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit grösser als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der **Modalität** nach.

Gewissheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. — Überzeugung und Überredung. — Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. — Vorläufige Urtheile. — Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objective Eigenschaft der Erkenntniss; das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird — die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subject — ist subjectiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewissheit ist mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die Ungewissheit, mit dem Bewusstseyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. — Das letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjectiv als objectiv unzureichend; oder zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend. Jenes heisst Meinung, dieses muss Glaube genannt werden.

Es giebt hiernach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. — Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urtheilen. Denn was ich bloss meine, das halte ich im Urtheilen, mit Bewusstseyn nur für problematisch; was ich glaube für assertorisch, aber nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiss, für apodiktisch gewiss, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend); gesetzt auch, dass

der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine blos empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach den so eben genannten drei *modis* betrifft nur die Urtheilskraft in Ansehung der subjectiven Kriterien der Subsumtion eines Urtheils unter objective Regeln.

So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit blos problematisch: wo ferne wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären; assertorisch aber, so ferne wir glauben, dass wir unsterblich sind; und apodiktisch endlich: so ferne wir Alle wüssten, dass es ein anderes Leben nach diesem giebt.

Zwischen Meinen, Glauben und Wissen findet demnach ein wesentlicher Unterschied statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher auseinandersetzen wollen.

1. Meinen. — Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urtheilen *(sub conditione suspensiva ad interim)* angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muss erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als blosse Meinung zu halten. — Vom Meinen fangen wir grösstentheils bei allem unsrem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; — wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewissheit erkennen.

Wo findet nun aber das blosse Meinen eigentlich statt? — In keinen Wissenschaften, welche Erkenntnisse *a priori* enthalten; also weder in der Mathematik, noch in der Metaphysik, noch in der Moral, sondern lediglich in empirischen Erkenntnissen — in der Physik, der Psychologie u. dgl. Denn es ist an sich ungereimt, *a priori* zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher seyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, so wie in der Metaphysik und Moral, gilt es: entweder zu wis-

sen oder nicht zu wissen. — Meinungssachen können daher immer nur Gegenstände einer Erfahrungserkenntniss seyn, die an sich zwar möglich aber nur für uns unmöglich ist nach den empirischen Einschränkungen und Bedingungen unsers Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieses Vermögens, den wir besitzen. So ist z. B. der Äther der neuern Physiker eine blosse Meinungssache. Denn von dieser, so wie von jeder Meinung überhaupt, welche sie auch immer seyn möge, sehe ich ein, dass das Gegentheil doch vielleicht könne bewiesen werden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objectiv sowohl als subjectiv unzureichend, obgleich es, an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2. Glauben. — Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern blos gewiss seyn kann, dass es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das Übrige hierbei ist ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktischer *a priori* gegebener Absicht nöthig ist, — also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme und zwar so, dass ich gewiss bin, das Gegentheil könne nie bewiesen werden *.

---

* Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnissquell. Es ist eine Art des mit Bewusstseyn unvollständigen Fürwahrhaltens, und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objecte (die nur fürs Glauben gehören) restringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniss, das es als Erkenntniss zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, dass er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen seyn, sondern dass er's glaube, d. i. dass seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sey. — Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewissheit bringen können, und in Ansehung alles dessen, was wir menschliches Erkenntniss nennen können, muss das Letztere

Sachen des Glaubens sind also 1. keine Gegenstände des empirischen Erkenntnisses. Der sogenannte histori-

---

möglich seyn. Eben solche gewisse Erkenntnisse und zwar gänzlich *a priori* haben wir in praktischen Gesetzen, allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Princip (der Freiheit) und zwar in uns selbst, als ein Princip der praktischen Vernunft Aber diese praktische Vernunft ist eine Causalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objects, des höchsten Guts, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muss die Natur als Object unsrer theoretischen Vernunft dazu zusammen stimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunstweisheit; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit moralischer Weisheit zum höchsten Gut. Dieses ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir diesen nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn die werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Object unseres moralischen Willens, worauf wir ausser der blossen Rechtmässigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsre Zwecke zu richten. Obgleich dieses objectiv keine nothwendige Beziehung unsrer Willkühr wäre: so ist das höchste Gut doch subjectiv nothwendig das Object eines guten (selbst menschlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit desselben wird dazu nothwendig vorausgesetzt.

Zwischen der Erwerbung einer Erkenntniss durch Erfahrung *(a posteriori)* und durch die Vernunft *(a priori)* giebt es kein Mittleres. Aber zwischen der Erkenntniss eines Objects und der blossen Voraussetzung der Möglichkeit desselben giebt es ein Mittleres, nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund, die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniss uns möglich ist. Diese Nothwendigkeit findet nur in Ansehung dessen statt, da das Object als praktisch und durch Vernunft praktisch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der blossen Erweiterung der theoretischen Erkenntniss Etwas anzunehmen, ist jederzeit zufällig. — Diese praktisch nothwendige Voraussetzung eines Objects ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). Dieses ist eine subjective Nothwendigkeit, die Realität des Objects um der nothwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der *casus extraordinarius*, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier

sche Glaube kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt werden, da er selbst ein Wissen seyn kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniss ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden;

II. auch keine Objecte des Vernunfterkenntnisses (Erkenntnisses *a priori*), weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Metaphysik, noch des praktischen in der Moral.

---

favor necessitatis zu statten in ihrem eigenen Urtheil. — Sie kann kein Object logisch erwerben, sondern sich nur allein widersetzen, was sie im Gebrauch dieser Idee, die ihr praktisch angehört, hindert.

Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sey. — Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Geretzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe nöthigen (der Glaube ist frei).

Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntniss gehen; denn da ist das objectiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er ist blos eine Voraussetzung der Vernunft in subjectiver, aber absolutnothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objects und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten.

Fides ist eigentlich Treue im *pacto* oder subjectives Zutrauen zu einander, dass einer dem Andern sein Versprechen halten werde. — Treue und Glauben. Das erste, wenn das *pactum* gemacht ist; das zweite, wenn man es schliessen soll.

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der That das Promissum.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich ist, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet in sich keine blosse Überredung. — Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein blosses Glauben statt finden. Man muss völlig gewiss seyn: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmässig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sey. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts, auf die Gefahr des Verstosses gegen das Gesetz, beschliessen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, dass er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muss es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Interesse des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit bestimmt ist.

Das Glauben giebt daher auch wegen der blos subjectiven Gründe keine Überzeugung, die sich mittheilen lässt und allgemeine Beistimmung gebietet, wie die Überzeugung, die aus dem Wissen kommt. Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiss seyn, und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges ist das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle eines Erkenntnisses vertritt, ohne selbst ein Erkenntniss zu seyn.

Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber voraus-

zusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zum Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube seyn an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt.

3. Wissen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der sowohl objectiv als subjectiv zureichend ist, oder die Gewissheit ist entweder empirisch oder rational, je nachdem sie entweder auf Erfahrung — die eigene sowohl als die fremde mitgetheilte, — oder auf Vernunft sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unser gesammtes Erkenntniss geschöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewissheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewissheit. Jene ist intuitiv, diese discursiv.

Die mathematische Gewissheit heisst auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniss klarer ist als ein discursives. Obgleich also beides, das mathematische und das philosophische Vernunfterkenntniss an sich gleich gewiss ist, so ist doch die Art der Gewissheit in beiden verschieden.

Die empirische Gewissheit ist eine ursprüngliche *(originarie empirica)*, so ferne ich von Etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete *(derivative empirica)*, so ferne ich durch fremde Erfahrung wovon gewiss werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewissheit genannt zu werden.

Die rationale Gewissheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewissheit. — Rational gewiss ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung *a priori* würde eingesehen haben.

Unsre Erkenntnisse können daher Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewissheit davon kann doch empirisch und rational zugleich seyn, so ferne wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Principien *a priori* erkennen.

Rationale Gewissheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewissheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. — Wenn auch noch so Vieles in unserm Erkenntnisse nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiss ist, so muss es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben, und unser gesammtes Erkenntniss muss von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit eines Erkenntnisses beruht, sind entweder directe oder indirecte, d. h. apagogische Beweise. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen directen Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes schliesse, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeit haben, so müssen sich die Sätze contradictorisch oder diametraliter entgegengesetzt seyn. Denn zwei einander blos contrair entgegengesetzte Sätze *(contrarie opposita)* können beide falsch seyn. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewissheit ist, heisst Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewissheit ist, ein akroamatischer Beweis. Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die Materie und die Form desselben; oder der Beweisgrund und die Consequenz.

Vom Wissen kommt Wissenschaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniss, als System, zu verstehen ist. Sie wird der gemeinen Erkenntniss entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniss, als blossem

Aggregate. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnisse dagegen oder dem blossen Aggregate von Erkenntnissen gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Es giebt historische und Vernunftwissenschaften.

In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsre Erkenntniss kein Wissen ist.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Resultat ziehen: dass also alle unsre Überzeugung entweder logisch oder praktisch sey. — Nämlich wenn wir wissen, dass wir frei sind von allen subjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir überzeugt und zwar logisch oder aus objectiven Gründen überzeugt (das Object ist gewiss).

Das complete Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objective gelten, ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern praktische (ich bin gewiss). Und diese praktische Überzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht; weil es hierbei nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjects ankommt*.

---

* Diese praktische Überzeugung ist also der moralische Vernunftglaube, der allein im eigentlichsten Verstande ein Glaube genannt und als solcher dem Wissen und aller theoretischen oder logischen Überzeugung überhaupt entgegengesetzt werden muss, weil er nie zum Wissen sich erheben kann. Der sogenannte historische Glaube dagegen darf, wie schon bemerkt, nicht von dem Wissen unterschieden werden, da er, als eine Art des theoretischen oder logischen Fürwahrhaltens, selbst ein Wissen seyn kann. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniss Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen

Der Überzeugung steht die **Überredung** entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen man nicht weiss, ob sie blos subjectiv oder auch objectiv sind.

Die Überredung geht oft der Überzeugung vorher. Wir sind uns vieler Erkenntnisse nur so bewusst, dass wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unsers Fürwahrhaltens objectiv oder subjectiv sind. Wir müssen daher, um von der blossen Überredung zur Überzeugung gelangen zu können, zuvörderst **überlegen**, d. h. sehen, zu welcher Erkenntnisskraft ein Erkenntniss gehöre; und sodann **untersuchen**, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objects zureichend oder unzureichend sind. Bei Vielen bleibt es bei der Überredung. Bei Einigen kommt es zur Überlegung, bei Wenigen zur Untersuchung. — Der da weiss, was zur Gewissheit gehört, wird Überredung und Überzeugung nicht leicht verwechseln und sich also auch nicht leicht überreden lassen. — Es giebt einen Bestimmungsgrund zum Beifall, der aus objectiven und subjectiven Gründen zusammengesetzt ist, und diese vermischte Wirkung setzen die mehresten Menschen nicht auseinander.

Obgleich jede Überredung der Form nach *(formaliter)* falsch ist, so ferne nämlich hierbei eine ungewisse Erkenntniss gewiss zu seyn scheint: so kann sie doch der Materie nach *(materialiter)* wahr seyn. Und so unterscheidet sie sich denn auch von der Meinung, die eine ungewisse Erkenntniss ist, **so ferne sie für ungewiss gehalten wird.**

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) lässt sich auf die Probe stellen durch **Wetten** oder durch

---

Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der erstern Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der letztern.

Das historische oder mittelbare empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: **Authenticität** (Tüchtigkeit) und **Integrität.**

Schwören. Zu dem ersten ist comparative, zum zweiten absolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt sich oft der Ausdrücke zu bedienen: seinem Urtheile beipflichten; sein Urtheil zurückhalten, aufschieben oder aufgeben. — Diese und ähnliche Redensarten scheinen anzudeuten, dass in unserm Urtheilen etwas Willkührliches sey, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es fragt sich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluss auf unsre Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsre gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsre Überzeugung von dem, was wir wünschen: so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.

So ferne aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muss man ihm einen Einfluss auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Überzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.

Was aber insbesondere die Aufschiebung oder Zurückhaltung unsers Urtheils betrifft: so besteht dieselbe in dem Vorsatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen. Ein vorläufiges Urtheil ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, dass zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wi-

der dieselbe da sind, dass aber diese Gründe noch nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewusstseyn blos problematisches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Absicht geschehen; entweder, um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im erstern Falle heisst die Aufschiebung des Urtheils eine kritische *(suspensio judicii indagatoria)*, im letztern eine skeptische *(suspensio judicii sceptica)*. Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendirt blos sein Urtheil, wo ferne er noch nicht genugsame Gründe hat, Etwas für wahr zu halten.

Sein Urtheil nach Maximen zu suspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die sich nur bei zunehmendem Alter findet. Überhaupt ist die Zurückhaltung unsers Beifalls eine sehr schwere Sache, theils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, theils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andre. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urtheil in der Folge wieder zurück nehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle andre Kenntnisse ein Misstrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier: dass es etwas anders ist, sein Urtheil *in dubio*, als, es *in suspenso* zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäss zu entscheiden, ob die Sache wahr sey oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Ver-

stand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniss gleichsam schon wittern, dass uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muss man sich immer einen vorläufigen Plan machen; sonst gehen die Gedanken blos aufs Ungefähr. — Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das bestimmende hat. — Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen, und es liessen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen sollen.

Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden.

Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, in so ferne sie als Grundsätze angenommen werden. — Ein jedes Vorurtheil ist als ein Princip irriger Urtheile anzusehen, und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. — Man muss daher die falsche Erkenntniss, die aus dem Vorurtheile entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutung der Träume an sich selbst kein Vorurtheil, sondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entspringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein, oder ist immer für wahr zu halten. Und dieser Grundsatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, ist ein Vorurtheil.

Zuweilen sind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile; nur dass sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urtheile gelten, ist Unrecht. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, dass subjective Gründe

fälschlich für objective gehalten werden, aus Mangel an Überlegung, die allem Urtheilen vorher gehen muss. Denn können wir auch manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu untersuchen, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen: so können und dürfen wir doch über Nichts urtheilen, ohne zu überlegen, d. h. ohne ein Erkenntniss mit der Erkenntnisskraft, woraus es entspringen soll (der Sinnlichkeit oder dem Verstande), zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne diese Überlegung, die auch da nöthig ist, wo keine Untersuchung statt findet, Urtheile an: so entstehen daraus Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objective Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile sind: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluss auf unsre Urtheile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was Andre dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, ist Recht. — Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entsprungen sind, so können sie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verstand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmälig zu einer entgegengesetzten Denkart gebracht wird. Ist aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entstanden: so ist der Mensch, der es besitzt, davon schwerlich zu heilen. — Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum passiven Gebrauch der Vernunft nennen, oder zum Mechanism der Vernunft, statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen.

Vernunft ist zwar ein thätiges Princip, das nichts von blosser Autorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen soll. Aber die Trägheit sehr vieler Menschen macht, dass sie lieber in Anderer Fussstapfen treten, als ihre eigenen

Verstandeskräfte anstrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Copien von Andern werden, und wären Alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nöthig und wichtig: die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum blossen Nachahmen anzuhalten.

Es giebt so manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören:

1. Formeln. — Dieses sind Regeln, deren Ausdruck zum Muster der Nachahmung dient. Sie sind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetste Kopf sucht daher dergleichen zu erfinden.

2. Sprüche, deren Ausdruck eine grosse Abgemessenheit eines prägnanten Sinnes hat, so dass es scheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfassen. — Dergleichen Aussprüche *(dicta)*, die immer von Andern entlehnt werden müssen, denen man eine gewisse Unfehlbarkeit zutraut, dienen, um dieser Autorität willen, zur Regel und zum Gesetz. — Die Aussprüche der Bibel heissen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3. Sentenzen, d. i. Sätze, die sich empfehlen und ihr Ansehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Producte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4. *Canones.* — Dieses sind allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann sie noch auf eine sententiöse Art ausdrücken, damit sie desto mehr gefallen.

5. Sprüchwörter *(proverbia)*. — Dieses sind populare Regeln des gemeinen Verstandes oder Ausdrücke zu Bezeichnung der popularen Urtheile desselben. — Da der-

gleichen blos provinciale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Kanonen dienen: so sind sie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbesondere aus der Nachahmung, entspringen nun so manche besondre Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichsten, hier berühren wollen:

1. Vorurtheile des Ansehens. — Zu diesen ist zu rechen:

a. das Vorurtheil des Ansehens der Person. — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsre Erkenntniss auf das Ansehen andrer Personen bauen: so machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig; denn in Sachen dieser Art muss, da wir nicht Alles selbst erfahren, und mit unserm eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unsrer Urtheile seyn. — Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unsers Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen: so nehmen wir diese Erkenntnisse auf blosses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniss von edler Herkunft ist; aber dennoch ist der Hang zum Ansehen grosser Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigner Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als gross beschrieben wird. Hierzu kommt noch: dass das Ansehen der Person dazu dient, unsrer Eitelkeit auf eine indirecte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, dass sie nur Alle gleich von ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vor-

nehmsten in so ferne sich gleich dünken kann, als sie Beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers Nichts sind: so beurtheilen sich auch die Verehrer eines grossen Mannes als gleich, so ferne die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des grossen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. — Die hochgepriesenen grossen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b. Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. — Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurtheilen vermag: so hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, dass das, was Alle sagen, wohl wahr seyn müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verlässt er sich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, dass der Unwissende ein Vorurtheil für die Gelehrsamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verstand.

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchgelaufen ist, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verschaffen: so bekommt er zuletzt ein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Speculationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente schwankend sind, wie z. B. in der Metaphysik. Da er aber doch glaubt, der Schlüssel zur Gewissheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden seyn, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstand, nachdem er ihn so lange vergebens auf

dem Wege des wissenschaftlichen Nachforschens gesucht hatte.

Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn wenn das cultivirte Vernunftvermögen in Absicht auf die Erkenntniss gewisser Dinge nichts ausrichten kann, so wird es das uncultivirte sicherlich eben so wenig. In der Metaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil hier kein Fall *in concreto* kann dargestellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andre Bewandtniss. Nicht nur können in der Moral alle Regeln *in concreto* gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klarer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des speculativen Verstandesgebrauchs. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der speculative.

c. Das Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters. — Hier ist das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendsten. — Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günstig zu urtheilen; aber das ist nur ein Grund zu einer gemässigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überschreiten, dass wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem absoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten so üdermässig schätzen, heisst: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. — Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, dass Alle aus dem Alterthum so classisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit Alles sichtet und nur das sich erhält, was einen innern Werth hat: so dürfen wir

nicht ohne Grund annehmen, dass wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es giebt mehrere Ursachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird.

Wenn Etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich Anfangs darüber und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses ist der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen Etwas findet, was man, in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. — Eine andre Ursache liegt in dem Umstande, dass die Kenntniss von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweist, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst seyn mögen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. — Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, dass sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu seyn, ihnen dafür eine besondre Hochschätzung zu beweisen, deren Maass wir aber oft überschreiten. — Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, preist auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neuern nicht über ihn erheben können.

Das Entgegengesetzte von diesem ist das Vorurtheil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neuern schlug. — Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, dass wir in die Neuern mehr Zutrauen setzen, als in die Al-

ten. Aber dieses Urtheil hat auch nur Grund als ein blosses vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem bestimmenden: so wird es Vorurtheil.

2. Vorurtheile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus, nach welchem man die Übereinstimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. — Sie sind den Vorurtheilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äussern, was ein Product des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathsam sey, Vorurtheile stehen zu lassen, oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, dass in unserm Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünstigen, heisst eben so viel als Jemanden in guter Absicht betrügen. — Vorurtheile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuschaffen. Ob es aber nicht rathsam seyn sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten? — das ist doch eine andre Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurtheile damit zu entschuldigen, dass aus ihrer Ausrottung Nachtheile entstehen würden. Aber man lasse diese Nachtheile nur immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrscheinlichkeit. — Erklärung des Wahrscheinlichen. — Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. — Zweifel — subjectiver und objectiver. — Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens. — Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewissheit unsers Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntniss des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewissheit anzusehen ist.

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein grösseres Verhältniss haben, als die Gründe des Gegentheils. — Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit *(probabilitas)* von der blossen Scheinbarkeit *(verisimilitudo)*, einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in so ferne dieselben grösser sind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objectiv oder subjectiv grösser seyn, als der des Gegentheils. Welches von beiden er sey, das kann man nur dadurch ausfindig machen, dass man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdann sind die Gründe des Fürwahrhaltens grösser, als die Gründe des Gegentheils seyn können. — Bei der Wahrscheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objectiv gültig, bei der blossen Scheinbarkeit dagegen nur subjectiv gültig. — Die Scheinbarkeit ist blos Grösse der Überredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muss immer ein Maassstab da seyn, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maassstab ist die Gewissheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden

vergleichen soll, muss ich wissen: wie viel zur Gewissheit gehört. — Ein solcher Maassstab fällt aber bei der blossen Scheinbarkeit weg; da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig seyn. Sind sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnisse, so müssen sie numerirt werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnisse: so müssen sie ponderirt, d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Überwältigung der Hindernisse im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniss zur Gewissheit, sondern nur einer Scheinbarbeit zur andern. — Hieraus folgt, dass nur der Mathematiker das Verhältniss unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muss sich mit der Scheinbarkeit, einem blos subjectiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philosophischen Erkenntnisse lässt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; — die Gewichte sind hier, so zu sagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: dass sie mehr als die Hälfte der Gewissheit sey.

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit *(logica probabilium)* geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniss der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen lässt: so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeine Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, ausser dass der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung seyn müsse im Object; ingleichen: dass, wenn von zwei entgegengesetzten Seiten in gleicher Menge und Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit sey.

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein blosses Hinderniss des Fürwahrhaltens, das entweder subjectiv oder objectiv betrachtet werden kann. — Subjectiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemüths, und objectiv als die Erkenntniss der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letztern Rücksicht heisst er ein Einwurf, das ist, ein objectiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniss für falsch zu halten.

Ein blos subjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein Scrupel. — Beim Scrupel weiss man nicht, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens objectiv oder nur subjectiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet sey. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifels ohne sich über den Grund des Zweifelns deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Object selbst oder nur im Subjecte liege. — Sollen nun solche Scrupel hinweggenommen werden können: so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewissheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und keiner kann von einer Sache gewiss seyn, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewissheit entfernt, oder wie nahe man derselben sey. — Auch ist es nicht genug: dass ein jeder Zweifel blos beantwortet werde; — man muss ihn auch auflösen, das heisst: begreiflich machen, wie der Scrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht: so wird der Zweifel nur abgewiesen, aber nicht aufgehoben; — der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen: ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens in uns nur subjective oder objective Gründe habe und also den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines; da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Object, sondern oft nur unter einander selbst ver-

gleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, dass man sie ungewiss macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich *a priori* durch blosse Begriffe zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingeus derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können; — und von der andern Seite vertilgt der Skepticism, indem er auf alle behauptende Erkenntniss Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniss des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticism ist, so nützlich und zweckmässig ist doch die skeptische Methode, wo ferne man darunter nichts weiter als nur die Art versteht, etwas als ungewiss zu behandeln und auf die höchste Ungewissheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine blosse Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht, und die Gründe, worauf dieselben beruhen; — eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewissheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skepticism nicht statt. Nur diejenige Erkenntniss hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch noch empirisch ist;

— die rein philosophische. — Der absolute Skepticism giebt Alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, dass sie eine blosse Annäherung zur Gewissheit sey. — Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den Hypothesen, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewissheit, sondern immer nur zu einem bald grössern, bald geringern Grade der Wahrscheinlichkeit in unserm Erkenntnisse gelangen können.

Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes.

Alles Fürwahrhalten in Hypothesen gründet sich demnach darauf, dass die Voraussetzung, als Grund, hinreichend ist, andere Erkenntnisse, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir schliessen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber diese Schlussart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktischen Gewissheit führen kann, wenn alle mögliche Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind, so erhellt hieraus, dass, da wir nie alle mögliche Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heisst, Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können. — Dessenungeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewissheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. Denn in einem solchen Falle ist kein Grund da, warum wir nicht annehmen sollten, dass sich daraus alle

mögliche Folgen werden erklären lassen. Wir ergeben uns also in diesem Falle der Hypothese, als wäre sie völlig gewiss, obgleich sie es nur durch Induction ist.

Und Etwas muss doch auch in jeder Hypothese apodiktisch gewiss seyn; nämlich:

1. die Möglichkeit der Voraussetzung selbst. — Wenn wir z. B. zu Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirdisches Feuer annehmen, so muss ein solches Feuer doch möglich seyn, wenn auch eben nicht als ein flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behuf gewisser anderer Erscheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Circulation der innern Säfte die Wärme bewirke, heisst eine blosse Erdichtung und keine Hypothese aufstellen. Denn Wirklichkeiten lassen sich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; diese müssen gewiss seyn.

2. Die Consequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfliessen; sonst wird aus der Hypothese eine blosse Chimäre.

3. Die Einheit. — Es ist ein wesentliches Erforderniss einer Hypothese, dass sie nur Eine sey und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. — Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andere zu Hülfe nehmen, so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypothese sich ableiten lassen, um so wahrscheinlicher ist sie; je weniger, desto unwahrscheinlicher. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. — Hier ist nun schon zu errathen, dass die angenommene Hypothese der ächte Grund nicht seyn könne. Dagegen ist das Copernikanische System eine Hypothese, aus der sich Alles, was daraus erklärt werden soll, — so weit es uns bis jetzt vorgekommen ist — erklären lässt. Wir brauchen hier keine Hülfshypothesen (*hypotheses subsidiarias*).

Es giebt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben; wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss wird praktisch genannt im Gegensatze des theoretischen, aber auch im Gegensatze des speculativen Erkenntnisses.

Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder:

1. Imperativen und in so ferne den theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten:
2. die Gründe zu möglichen Imperativen und werden in so ferne den speculativen Erkenntnissen entgegengesetzt.

Unter Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. — Eine jede Erkenntniss also, die Imperativen enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze des theoretischen Erkenntnisses, praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was seyn soll, sondern was ist; — also kein Handeln, sondern ein Seyn zu ihrem Object haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den speculativen entgegen, so können sie auch theoretisch seyn, wo ferne aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach *(in potentia)* oder objectiv praktisch. — Unter speculativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine

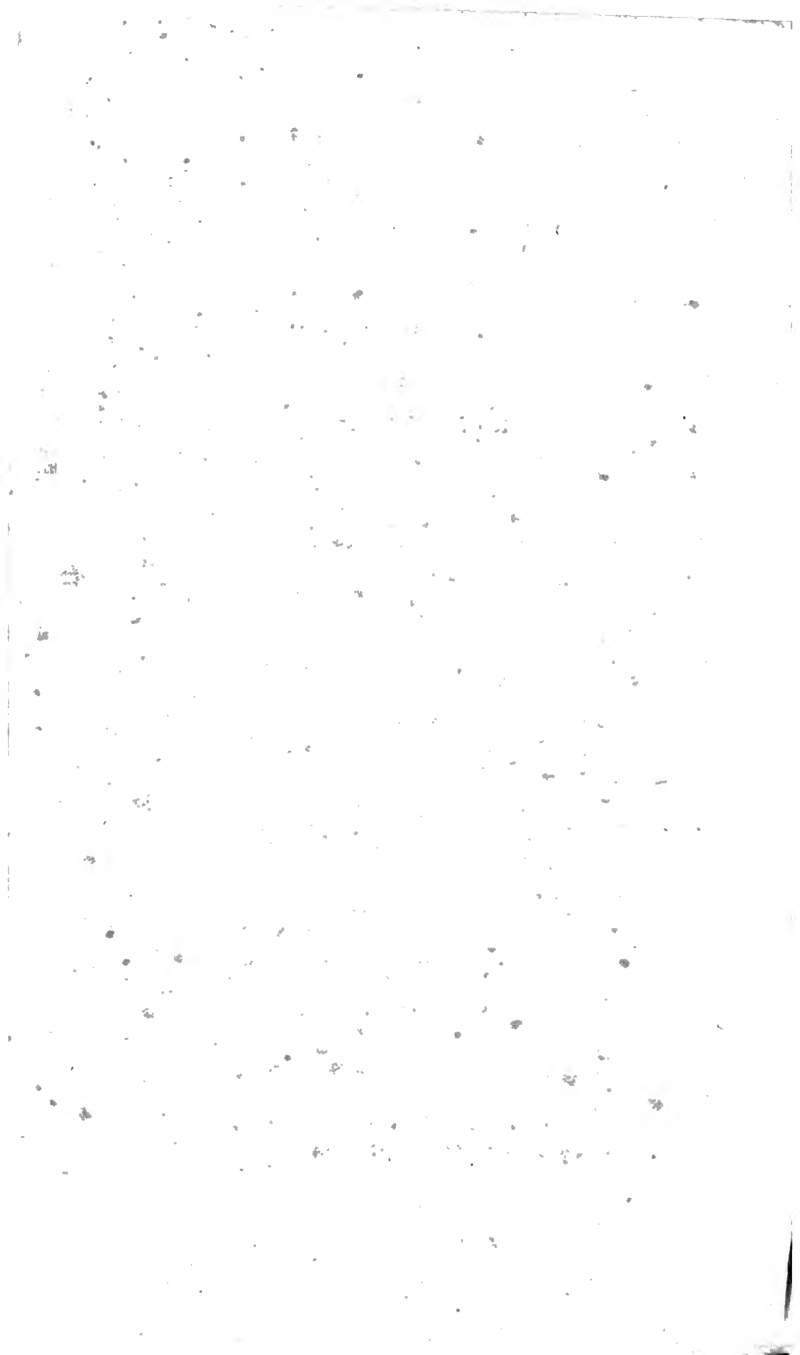
Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos speculativen Sätze giebt es z. B. in der Theologie in Menge. — Dergleichen speculative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntniss speculativ; sie kann in einer andern Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch seyn.

Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Speculation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unsers Erkenntnisses. Dieser Werth ist aber nur alsdann ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein unbedingter Zweck ist. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unsers Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muss, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen. Und derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie κατ᾽ ἐξοχην heissen müssen; obgleich jede andre philosophische Wissenschaft immer auch ihren praktischen Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann.



I.

Allgemeine Elementarlehre.



Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

---

§. 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heisst: alle mit Bewusstseyn auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung *(repraesentat. singularis)*, der Begriff eine allgemeine *(repraesentat. per notas communes)* oder reflectirte Vorstellung *(repraesentat. discursiva)*.

Die Erkenntniss durch Begriffe heisst das Denken *(cognitio discursiva)*.

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, so ferne sie in verschiedenen enthalten seyn kann.

2. Es ist eine blosse Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst — nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand; die Form derselben, die Allgemeinheit.

§. 3.

Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff *(vel empiricus vel intellectualis)*. — Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blos die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach geschöpft sind. — Ob es aber reine Verstandesbegriffe *(conceptus puri)* gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muss die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten seyn müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derselben in der grössten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, dass nicht alle mögliche Dinge Gegenstände der Erfahrung seyen, und dass die Principien der Möglichkeit der letztern nicht von

Dingen an sich selbst, auch nicht von Objecten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig seyn muss, nicht als constitutives Princip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unsers empirischen Verstandesgebrauchs. Sie ist also als ein nothwendiger Grundbegriff anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen. — Auch lässt sich die Idee nicht durch Zusammensetzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher, als der Theil. Indessen giebt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung statt findet. Dieses ist der Fall mit den mathematischen, oder den Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen, die sich wesentlich von den dynamischen unterscheiden, welche allen concreten Begriffen gänzlich heterogen sind, weil das Ganze nicht der Grösse (wie bei den mathematischen), sondern der Art nach, von den concreten Begriffen verschieden ist.

Man kann keiner theoretischen Idee objective Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar, weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sey; — also nur für diese Absicht bewiesen werden.

In allen Wissenschaften, vornämlich denen der Vernunft, ist die Idee der Wissenschaft der allgemeine Abriss oder Umriss derselben; also der Umfang aller Kenntnisse, die zu ihr gehören. Eine solche Idee des Ganzen — das Erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen und was man zu suchen hat, ist architektonisch, wie z. B. die Idee der Rechtswissenschaft.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. — Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinct und Autorität.

§. 4.

Gegebene (*a priori* oder *a posteriori*) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene (*conceptus dati*) oder gemachte Begriffe (*conceptus factitii*). — Die erstern sind entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben.

Alle empirisch oder *a posteriori* gegebene Begriffe heissen Erfahrungsbegriffe; *a priori* gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer discursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.

§. 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe der blossen Form nach beruht auf Reflexion und auf der Abstraction von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder — welches dasselbe ist — zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören?

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe, oder von aller Materie des

Denkens abstrahirt: so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d.h. nur subjectivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; diese Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas Erdichtetes, oder von der Natur des Verstandes Entlehntes. — Dieser logische Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer blossen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine, mehreren Objecten gemeine Vorstellung *(conceptus communis)* entsteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Also wird in der Logik blos der Unterschied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Ursprung der Begriffe in Ansehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empirisch, oder willkührlich oder intellectuell ist, wird in der Metaphysik erwogen.

§. 6.

Logische Actus der Comparation, Reflexion und Abstraction.

Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

1. die Comparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseyns;
2. die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewusstseyn begriffen seyn können; und endlich
3. die Abstraction oder die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muss man also compariren, reflectiren und abstrahiren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. — Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, dass sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahire von der Grösse der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraction nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahiren *(abstrahere aliquid)*, sondern von Etwas abstrahiren *(abstrahere ab aliquo)*. — Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke: so abstrahire ich vom Tuche; abstrahire ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt: so abstrahire ich von noch mehreren Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstracter geworden. Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahirt worden: desto abstracter ist der Begriff. Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende *(conceptus abstrahentes)* nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstracter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahiren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muss ich von der Grösse, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz, von allen speciellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahiren. — Der abstracteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraction ist nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die positive ist die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren wird kein Begriff; — die Abstraction vollendet ihn nur und schliesst ihn in seine bestimmten Grenzen ein.

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, als Theilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnissgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. — In der erstern Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der andern, einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, dass der Begriff ein Theilbegriff, sondern dass er ein Erkenntnissgrund ist.

§. 8.

Grösse des Umfangs der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes ist um so grösser, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt sagt, dass er die Folge unter sich enthalte: so kann man auch von dem Begriffe sagen, dass er als Erkenntnissgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemein-

gültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die in so ferne unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto grösser ist die Sphäre desselben. So hat z. B. der Begriff Körper einen grössern Umfang als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heissen höhere *(conceptus superiores)*, so ferne sie andre Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal, ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise *(respective)* so heissen, so kann also ein und derselbe Begriff, in verschiedenen Beziehungen, zugleich ein höherer und ein niederer seyn. So ist z. B. der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer; in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heisst in Rücksicht seines niedern, Gattung *(genus)*; der niedere Begriff in Ansehung seines höhern, Art *(species)*.

So wie höhere und niedere, so sind also auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander *(termini a quo* oder *ad quod)* in der logischen Subordination unterschieden.

§. 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die **höchste Gattung** ist die, welche keine Art ist *(genus summum non est species)*, so wie die **niedrigste** Art die, welche keine Gattung ist *(species, quae non est genus, est infima)*.

Dem Gesetze der Stätigkeit zufolge kann es indessen weder eine **niedrigste**, noch eine **nächste** Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander subordinirten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding: — so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede Species ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffs Philosoph — bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Species seyn kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff *(conceptum summum)* geben muss, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahiren lässt, ohne dass der ganze Begriff verschwindet. — Aber einen niedrigsten Begriff *(conceptum infimum)* oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen lässt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden: so können in Ansehung desselben doch noch specifische Unterschiede vorhanden seyn, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht lassen. Nur comparativ für den Gebrauch giebt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Convention diese Bedeutung erhalten haben, so ferne man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es giebt ein

Genus, das nicht mehr Species seyn kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus seyn können.

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. — Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heisst auch ein weiterer; der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe *(conceptus reciproci)* genannt.

§. 13.

Verhältniss des niederen zum höheren — des weitern zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höhern enthalten; denn er enthält mehr in sich als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnissgrund des niederen enthält.

Ferner, ist ein Begriff nicht weiter als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält — denn das kann man nicht wissen — sondern so ferne er den andern Begriff und ausser demselben noch mehr, unter sich enthält.

§. 14.

Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1. Was den höhern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigern Begriffen, die unter jenen höhern enthalten sind; und

2. umgekehrt: was **allen** niedrigern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höhern Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren **allgemeinen** Eigenschaften, und das, worin sie von einander verschieden sind, aus ihren **besondern** Eigenschaften herfliesst, so kann man nicht schliessen: was **einem** niedrigern Begriffe zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht **andern** niedrigern Begriffen, die mit jenem zu Einem höhern Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht schliessen: was dem Menschen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§. 15.

Bedingungen der Entstehung höherer und niederer Begriffe: logische Abstraction und logische Determination.

Durch fortgesetzte logische Abstraction entstehen immer höhere; so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. — Die grösste mögliche Abstraction giebt den höchsten oder abstractesten Begriff — den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken lässt. Die höchste vollendete Determination würde einen **durchgängig bestimmten** Begriff *(conceptum omnimode determinatum)*, d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzu denken liesse.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als **Anschauungen**, nicht aber als **Begriffe**, geben; in Ansehung der letztern kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden (§. 11 Anmerk.).

§. 16.

Gebrauch der Begriffe *in abstracto* und *in concreto.*

Ein jeder Begriff kann allgemein und besonders (*in abstracto* und *in concreto*) gebraucht werden. — *In abstracto* wird der niedere Begriff in Ansehung seines höhern; *in concreto* der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstracten und Concreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst — denn jeder Begriff ist ein abstracter Begriff — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; — je nachdem man einen Begriff bald mehr bald weniger abstract oder concret behandelt, d. h. bald mehr bald weniger Bestimmungen entweder weglässt oder hinzusetzt. — Durch den abstracten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den concreten Gebrauch dagegen dem Individuum, näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstracte oder der concrete, hat vor dem andern einen Vorzug? — Hierüber lässt sich nichts entscheiden. Der Werth des einen ist nicht geringer zu schätzen, als der Werth des andern. — Durch sehr abstracte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr concrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der andern. — Ein Begriff, der eine grosse Sphäre hat, ist in so ferne sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniss zu treffen zwischen der Vorstellung *in abstracto* und *in concreto* in derselben Erkenntniss; also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntniss, dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach, erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

---

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseyns verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so ferne sie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, Materie und Form. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseyns im Urtheile verbundenen, Erkenntnissen besteht die Materie; — in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu Einem Bewusstseyn gehören, die Form des Urtheils.

§. 19.

Gegenstand der logischen Reflexion — die blosse Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objectiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt: so kann sie sich mit

der Materie der Urtheile so wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beschäftigen. Sie hat also lediglich den Unterschied der Urtheile in Ansehung ihrer blossen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logische Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urtheile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Ansehung deren eben so viele verschiedene Arten von Urtheilen bestimmt sind.

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

Der Quantität nach sind die Urtheile entweder allgemeine, oder besondere, oder einzelne; je nachdem das Subject im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädicats ein- oder ausgeschlossen, oder davon zum Theil nur ein-, zum Theil ausgeschlossen ist. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines andern beschlossen; im particularen wird ein Theil des erstern unter die Sphäre des andern, und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines andern beschlossen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädicat vom Subject ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B. Cajus ist unsterblich — kann auch so wenig eine Ausnahme statt finden als in dem allge-

meinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es giebt nur Einen Cajus.

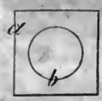
2. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nämlich sind solche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muss die Beweise gründlich machen; — universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein. Jene abstrahiren von den Verschiedenheiten, diese attendiren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer. — Je einfacher ein Object gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

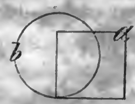
4. Wenn allgemeine Sätze, ohne sie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zu Untersnchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besondern Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiss, der spricht Wahrheit — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich dass Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, dass sie nicht fest an der Moralität hangen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den besondern Urtheilen ist zu merken, dass, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht blos intellectuale (abstrahirte) Form haben, so muss das Subject ein weiterer Begriff *(c. latior)*

als das Prädicat seyn, — Es sey das Prädicat jederzeit = O, das Subject □, so ist:



ein besonderes Urtheil; denn einiges unter *a* Gehörige ist *b*, einiges nicht *b* — das folgt aus der Vernunft. — Aber es sey:



so kann zum wenigsten Alles *a* unter *b* enthalten seyn, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es grösser ist; also ist es nur zufälliger Weise particular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinende, unendliche.

Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder unendliche. — Im bejahenden Urtheile wird das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht, im verneinenden wird es ausser der Sphäre des letztern gesetzt und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die ausserhalb der Sphäre eines andern liegt, gesetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, dass ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sey, sondern dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urtheil die Sphäre des Prädicats als beschränkt vor.

Alles Mögliche ist entweder *A* oder *non A*. Sage ich also: etwas ist *non A*, z. B. die menschliche Seele ist nicht-

sterblich — Einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m. — so ist dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre; sondern lediglich, dass es in die Sphäre ausser *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. — Obgleich nun die Ausschliessung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.

2. Nach dem Principium der Ausschliessung jedes Dritten *(exclusi tertii)* ist die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausschliessend oder einschliessend. — Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach, es zu thun hat, so ist die Unterscheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieser Wissenschaft gehörig.
3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädicat durch die Negation afficirt, welches sich im Lateischen am besten ausdrücken lässt.

§. 23.

Relation der Urtheile: kategorische, hypothetische, disjunctive.

Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorische oder hypothetische oder disjunctive. Die gegebenen Vorstellungen im Urtheile **sind nämlich, eine** der andern, zur Einheit des Bewusstseyns **untergeordnet,** entweder: als Prädicat dem Subjecte, **oder: als Folge** dem Grunde, oder: als Glied **der Eintheilung dem** eingetheilten Begriffe. — **Durch das erste Verhältniss** sind die kategorischen, **durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunctiven Urtheile** bestimmt.

§. 24.

Kategorische Urtheile.

In den kategorischen Urtheilen machen Subject und Prädicat die Materie derselben aus; — die Form, durch welche das Verhältniss (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subject und Prädicat bestimmt und ausgedrückt wird, heisst die Copula.

Anmerk. Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muss man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, dass die hypothetischen sowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seyen und sich daher insgesammt auf die letztern zurückführen liessen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Functionen des Verstandes, und müssen daher nach ihrer specifischen Verschiedenheit erwogen werden.

§. 25.

Hypothetische Urtheile.

Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind. — Das eine dieser Urtheile, welches den Grund enthält, ist der Vordersatz *(antecedens, prius)*; das andere, das sich zu jenem als Folge verhält, der Nachsatz *(consequens, posterius)*; und die Vorstellung dieser Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewusstseyns wird die Consequenz genannt, welche die Form der hypothetischen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategorischen Urtheile die *copula*, das ist für die hypothetischen also die Consequenz — die Form derselben.

2. Einige glauben, es sey leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht

an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch; in hypothetischen hingegen ist nur die Consequenz assertorisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Consequenz an; worauf die logische Wahrheit dieser Urtheile beruht. — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: alle Körper sind theilbar, und — wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. In dem erstern Satze behaupte ich die Sache geradezu, im letztern nur unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetischen Urtheilen: *modus ponens* und *modus tollens*.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zwiefach: die setzende *(modus ponens)* oder die aufhebende *(modus tollens)*.

1. Wenn der Grund *(antecedens)* wahr ist, so ist auch die durch ihn bestimmte Folge *(consequens)* wahr — heisst der *modus ponens*;

2. Wenn die Folge *(consequens)* falsch ist, so ist auch der Grund *(antecedens)* falsch; — *modus tollens*.

§. 27.

Disjunctive Urtheile.

Ein Urtheil ist disjunctiv, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen *(complementa)* bestimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunctiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunctive Urtheil zusammengesetzt ist, machen die Materie desselben aus, und werden die Glieder der Disjunction oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunction selbst, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschliessender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.

Anmerk. Alle disjunctive Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einschränkung des andern in Ansehung der ganzen Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urtheils Verhältniss zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniss, das diese verschiedenen Trennungsglieder *(membra disjuncta)* unter einander selbst haben. — Ein Glied bestimmt also hier jedes andre nur, so ferne sie insgesammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniss, ausser der sich in gewisser Beziehung nichts denken lässt, in Gemeinschaft stehen.

§. 29.

Eigenthümlicher Charakter der disjunctiven Urtheile.

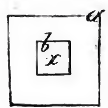
Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, wodurch ihr specifischer Unterschied dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urtheilen bestimmt ist, besteht darin, dass die Glieder der Disjunction insgesammt problematische Urtheile sind, von denen nichts anders gedacht wird, als dass sie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniss, jedes des andern Ergänzung zum Ganzen *(complementum ad totum)* zusammengenommen, der Sphäre des

ersten gleich seyen. Und hieraus folgt, dass in Einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten seyn oder — welches dasselbe ist — dass Eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil ausser ihnen die Sphäre der Erkenntniss unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befasst und eine der andern entgegengesetzt ist; folglich weder ausser ihnen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als Eines wahr seyn kann.

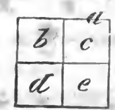
Anmerk. In einem kategorischen Urtheile wird das Ding, dessen Vorstellung als ein Theil von der Sphäre einer andern subordinirten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter diesem seinem obern Begriffe betrachtet; also wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunctiven Urtheilen gehe ich vom Ganzen auf alle Theile zusammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem der Theile dieser Sphäre enthalten. Danach muss erstlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter; so bestimme ich damit, dass diese Begriffe der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten sind, aber keineswegs Theile von einander, und dass sie alle zusammengenommen complet sind.

Dass in den disjunctiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, sondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten ist, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunctiven Urtheilen anschaulicher machen.

In kategorischen Urtheilen ist x, was unter b enthalten ist, auch unter a;



In disjunctiven Urtheilen ist x, was unter a enthalten ist, entweder unter b oder c u. s. w. enthalten:



Also zeigt die Division in disjunctiven Urtheilen die Coordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, sondern alle Theile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination.

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniss des ganzen Urtheils zum Erkenntnissvermögen bestimmt ist, sind die Urtheile entweder problematische, oder assertorische, oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewusstseyn der blossen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewusstseyn der Wirklickeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird: ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich seyn — oder ob man darüber etwas bestimmt; — wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; — oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt; — wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muss unsterblich seyn. — Diese Bestimmung der blos möglichen oder

wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur das Urtheil selbst, keinesweges die Sache, worüber geurtheilt wird.

2. In problematischen Urtheilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältniss zwischen Prädicat und Subject, muss das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat.

3. Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urtheilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen, den man sonst fälschlich in den blossen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniss verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseyns blos als problematisch gedacht; in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto.* — Ehe ich einen Satz habe, muss ich doch erst urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muss, sobald ich ein Urtheil als Satz bestimme. — Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt, um es auf diese Art zu prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben.

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt — liegt 1. aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt; und 2. das affirmative: einige Menschen sind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Be-

dingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf ein Mal in der Kürze ausdrücken kann, so gehört die Bemerkung, dass es in unsrer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen: was demselben zukomme oder nicht zukomme; — praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die in so ferne den theoretischen entgegengesetzt sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und in so ferne von den specnlativen unterschieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urtheile sind indemonstrabel, und also als Elementar-Sätze anzusehen.

§. 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urtheile *a priori* können Grundsätze heissen, so ferne andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern subordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch **Principien** (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und discursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder **intuitive** oder **discursive**. — Die erstern können in der Anschauung dargestellt werden und heissen **Axiome** *(axiomata)*; die letztern lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können **Akroame** *(acroamata)* genannt werden.

§. 36.

Analytische und synthetische Sätze.

Analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf **Identität** der Begriffe (des Prädicats mit der Notion des Subjects) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen **synthetische** genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die **Ausdehnung** (b) zu; — ist ein Exempel eines **analytischen** Satzes.

Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die **Anziehung** (c) zu; — ist ein Exempel eines **synthetischen** Satzes. — Die synthetischen Sätze vermehren das Erkenntniss *materialiter*; die analytischen blos *formaliter*. Jene enthalten **Bestimmungen** *(determinationes)*, diese nur **logische Prädicate**.

2. Analytische Principien sind nicht Axiome; denn sie sind **discursiv**. Und synthetische Principien sind auch nur dann Axiome, wenn sie **intuitiv** sind.

§. 37.

Tautologische Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheilen kann entweder eine **ausdrückliche** *(explicita)* oder eine

nicht-ausdrückliche *(implicita)* **seyn. — Im erstern Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.**

Anmerk. 1. Tautologische Sätze sind *virtualiter* leer oder folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen ist z. B. der tautologische Satz: **der Mensch ist Mensch.** Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiss, als dass er ein Mensch ist, so weiss ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt *(implicite)* lag, durch Entwickelung *(explicatio)* klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von sinnleeren unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter verborgener Eigenschaften *(qualitates occultae)* betreffen.

§. 38.

Postulat und Problem.

Ein **Postulat** ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, dass die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiss sey.

Probleme *(problemata)* sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist.

Anmerk. 1. Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt.

2. Zum Problem gehört 1. die Quästion, die das enthält, was geleistet werden soll, 2. die Resolution, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt wer-

den, und 3. die Demonstration, dass, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnsätze und Scholien.

Theoreme sind theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze. — Corollarien sind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. — Lehnsätze *(lemmata)* heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht einheimisch, sondern aus andern Wissenschaften entlehnt sind. — Scholien endlich sind blosse Erläuterungssätze, die also nicht als Glieder zum Ganzen des Systems gehören.

Anmerk. Wesentliche und allgemeine Momente eines jeden Theorems sind die Thesis und die Demonstration. — Den Unterschied zwischen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin setzen, dass diese unmittelbar geschlossen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil ist blos subjectiv; — ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen ist ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus blossen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich, als nur dadurch, dass ich meine Vorstellung, als Wahrnehmung, aussage: Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist roth. Denn dieses wäre nicht blos ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empirisches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom

Object bekomme. Z. B. bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme, — ist ein Wahrnehmungsurtheil; hingegen: der Stein ist warm — ein Erfahrungsurtheil. — Es gehört zum letztern, dass ich das, was blos in meinem Subject ist, nicht zum Object rechne; denn ein Erfahrungsurtheil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Object entspringt; z. B. ob im Monde lichte Puncte sich bewegen, oder in der Luft oder in meinem Auge.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

---

§. 41.

Schluss überhaupt.

Unter Schliessen ist diejenige Function des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem andern hergeleitet wird. — Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheils aus dem andern.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluss *(consequentia immediata)* ist die Ableitung *(deductio)* eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urtheil *(judicium intermedium)*. Mittelbar ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andre braucht, um ein Erkenntniss daraus herzuleiten.

§. 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandesschlüsse: alle mittelbare Schlüsse hingegen sind ent-

weder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urtheilskraft. — Wir handeln hier zuerst von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen.

I. Verstandesschlüsse.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verstandesschlüsse.

Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse, und das Princip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der blosssen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieselbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, dass in den unmittelbaren Schlüssen nur die Form und keinesweges die Materie der Urtheile verändert wird, unterscheiden sich diese Schlüsse wesentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterschieden sind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff *(terminus medius)* hinzukommen muss, um das eine Urtheil aus dem andern zu folgern. Wenn ich z. B. schliesse: alle Menschen sind sterblich; also ist auch Cajus sterblich: so ist dies kein unmittelbarer Schluss. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus ist ein Mensch; durch diesen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es lässt sich zwar auch bei den Verstandesschlüssen ein *judicium intermedium* machen; aber alsdann ist dieses vermittelnde Urtheil blos tautologisch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schlusse: alle Menschen sind sterblich. Einige Menschen sind Menschen. Also sind einige Menschen sterblich — der Mittelbegriff ein tautologischer Satz ist.

§. 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Classen der logischen Functionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse.

§. 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) *per judicia sabalternata.*

In den Verstandesschlüssen *per judicia subalternata* sind die beiden Urtheile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluss auf das Besondere *(ab Universali ad Particulare valet consequentia).*

Anmerk. Ein *judicium* heisst *subalternatum,* so ferne es unter dem andern enthalten ist, wie z. B. besondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) *per judicia opposita.*

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. — Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache seyn kann, so ergiebt sich hieraus folgende besondre Eintheilung des unmittelbaren Schliessens: durch contradictorisch entgegengesetzte; — durch conträre; und — durch subconträre Urtheile.

Anmerk. Verstandesschlüsse durch gleichgeltende Urtheile *(judicia aequipollentia)* können eigentlich keine Schlüsse genannt werden; — denn hier findet keine Folge statt, sie sind vielmehr als eine blosse Substitution der Worte anzusehen, die einen und denselben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile selbst auch der Form nach unverändert bleiben. Z. B. nicht alle Menschen sind tugendhaft, und — einige Menschen sind nicht tugendhaft. — Beide Urtheile sagen eins und dasselbe.

§. 48.

a. Verstandesschlüsse *per judicia contradictorie opposita.*

In Verstandesschlüssen durch Urtheile, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, und, als solche, die ächte, reine Opposition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der contradictorisch entgegengesetzten Urtheile aus der Falschheit des andern gefolgert und umgekehrt. — Denn die ächte Opposition, die hier statt findet, enthält nicht mehr noch weniger als was zur Entgegensetzung gehört. Dem Princip des ausschliessenden Dritten zufolge können daher nicht beide widersprechende Urtheile wahr, aber auch eben so wenig können sie beide falsch seyn. Wenn daher das Eine wahr ist, so ist das Andere falsch und umgekehrt.

§. 49.

b. Verstandesschlüsse *per judicia contrarie oppossita.*

Conträre oder widerstreitende Urtheile *(judicia contrarie opposita)* sind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist. Da nun eines derselben mehr aussagt, als das andere und in dem Überflüssigen, dass es ausser der blossen Verneinung des andern noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann: so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können

beide falsch seyn. — In Ansehung dieser Urtheile gilt daher nur der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c. Verstandesschlüsse *per judicia subcontrarie opposita.*

Subconträre Urtheile sind solche, von denen das eine besonders *(particulariter)* bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch seyn können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluss: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr; aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subconträren Urtheilen findet keine reine, strenge Opposition statt; denn es wird in dem einen nicht von denselben Objecten verneint oder bejaht, was in dem andern bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B. einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt; wird in dem ersten Urtheile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im andern verneint wird.

§. 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urtheile) *per judicia conversa s. per conversionem.*

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und bestehen in der Versetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen; so dass das Subject des einen Urtheils zum Prädicat des andern Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im

erstern Falle ist das Umgekehrte *(conversum)* von dem Umkehrenden *(convertente)* der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heisst eine veränderte *(conversio per accidens)*; — im letztern Falle wird die Umkehrung eine reine *(conversio simpliciter talis)* genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1. Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur *per accidens* umkehren; — denn das Prädicat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff, und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Subjects enthalten.
2. Aber alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich *simpliciter* umkehren — denn hier wird das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben. Eben so lassen sich endlich:
3. alle particulär bejahende Sätze *simpliciter* umkehren; — denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicate subsumirt worden, also lässt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädicats dem Subjecte subsumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subject als ein *contentum* des Prädicats betrachtet, da es unter der Sphäre desselben enthalten ist. Ich darf daher z. B. nur schliessen: alle Menschen sind sterblich; also sind Einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten sind, Menschen. — Dass aber allgemein verneinende Urtheile sich *simpliciter* umkehren lassen, davon ist die Ursache diese: dass zwei einander allgemein widersprechende Begriffe sich in gleichem Umfange widersprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile lassen sich zwar auch *simpliciter* umkehren. Aber der Grund hiervon liegt nicht

in ihrer Form, sondern in der besondern Beschaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche ist nothwendig, und alles Nothwendige ist unveränderlich.

§. 54.

4. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) *per judicia contraposita*.

Die unmittelbare Schlussart durch die Contraposition besteht in derjenigen Versetzung (*metathesis*) der Urtheile, bei welcher blos die Quantität dieselbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regel der Contraposition.

In Absicht auf die Contraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahende Urtheile lassen sich *simpliciter* contraponiren. Denn wenn das Prädicat als dasjenige, was das Subject unter sich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, so muss auch ein Theil derselben verneint werden, d. i. das Subject.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urtheile durch die Conversion und die durch die Contraposition sind also in so ferne einander entgegengesetzt, als jene blos die Quantität, diese blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlussarten beziehen sich blos auf kategorische Urtheile.

II. Vernunftschlüsse.

§. 56.

Vernunftschluss überhaupt.

Ein Vernunftschluss ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Princip aller Vernunftschlüsse.

Das allgemeine Princip, worauf die Gültigkeit alles Schliessens durch die Vernunft beruht, lässt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluss prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Conclusion *a priori* nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, dass Alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sey, ist eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit *(principium rationalitatis s. necessitatis)*.

§. 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentliche drei Stücke:

1. eine allgemeine Regel, welche der Obersatz *(propositio major)* genannt wird;

2. der Satz, der eine Erkenntniss unter die Bedingung der allgemeinen Regel subsumirt und der Untersatz *(propositio minor)* heisst; und endlich

3. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der subsumirten Erkenntniss bejaht oder verneint — der Schlusssatz *(conclusio)*.

Die beiden erstern Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vordersätze oder Prämissen genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniss der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der Exponent der Regel.

Die Erkenntniss, dass die Bedingung (irgendwo) statt finde, ist die Subsumtion.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden, mit der Assertion der Regel, ist der Schluss.

§. 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die Materie; und in der Conclusion, so ferne sie die Consequenz enthält, die Form der Vernunftschlüsse.

Anmerk. 1. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Consequenz zu prüfen. — Nie muss man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses zuerst die Conclusion verwerfen, sondern immer erst entweder die Prämissen oder die Consequenz.

2. In jedem Vernunftschlusse ist die Conclusion sogleich gegeben, so bald die Prämissen und die Consequenz gegeben ist.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftschlüsse (der Relation nach) in kategorische, hypothetische und disjunctive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewusstseyns des Mannigfaltigen der Erkenntniss; mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntniss mit dem andern zu einem Bewusstseyn gehört. Nun lassen sich aber nur drei Bedingungen dieser Einheit denken, nämlich: als Subject der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern; — oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logische Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben so viele Arten von allgemeinen Regeln *(propositiones majores)* geben, durch welche die Consequenz eines Urtheils aus dem andern vermittelt wird.

Und hierauf gründet sich die Eintheilung aller Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunctive.

Anmerk. 1. Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingetheilt werden; — denn jeder *major* ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Conclusion bejahend oder verneinend ist — noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Conclusion ist immer mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für ausserordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Functionen der Vernunft.

§. 61.

Eigenthümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. — In kategorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer; in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer; und in disjunctiven ein disjunctiver Satz.

§. 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe *(termini)*, nämlich:

1. das Prädicat in der Conclusion; welcher Begriff der Oberbegriff *(terminus major)* heisst, weil er eine grössere Sphäre hat als das Subject;
2. das Subject (in der Conclusion), dessen Begriff der Unterbegriff *(terminus minor)* heisst; und
3. ein vermittelndes Merkmal *(nota intermedia)*, welches der Mittelbegriff *(terminus medius)* heisst, weil durch denselben ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel subsumirt wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in den gedachten *terminis* findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen statt, weil nur diese allein durch einen *terminum medium* schliessen; die andern dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 63.

Princip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Princip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst *(nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi)*.

Anmerk. Aus dem so eben aufgestellten Princip lässt sich das sogenannte *Dictum de omni et nullo* leicht deduciren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Princip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heisst eben das *Dictum de omni et nullo*.

§. 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Princip der kategorischen Vernunftschlüsse fliessen folgende Regeln für dieselben:

1. In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr noch weniger Hauptbegriffe *(termini)* enthalten seyn als drei; — denn ich soll hier zwei Begriffe (Subject und Prädicat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.
2. Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesammt verneinen *(ex puris negativis nihil sequitur)*; — denn die Subsumtion im Untersatze muss bejahend seyn, als welche aussagt, dass ein Erkenntniss unter der Bedingung der Regel stehe.
3. Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere (particulare) Sätze seyn *(ex puris particulari-*

bus nihil sequitur) — denn alsdann gebe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein besonderes Erkenntniss könnte gefolgert werden.

4. Die Conclusion richtet sich allemal nach dem schwächern Theile des Schlusses, d. h. nach dem verneinenden und besondern Satze in den Prämissen, als welcher der schwächere Theil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird *(conclusio sequitur partem debiliorum)*. Ist daher:
5. einer von den Vordersätzen ein negativer Satz: so muss die Conclusion auch negativ seyn; — und
6. ist ein Vordersatz ein particularer Satz, so muss die Conclusion auch particular seyn;
7. in allen kategorischen Vernunftschlüssen muss der Major ein allgemeiner *(universalis)* — der Minor aber ein bejahender Satz *(affirmans)* seyn; — und hieraus folgt endlich
8. dass die Conclusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze; in Rücksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Dass sich die Conclusion jederzeit nach dem verneinenden und besondern Satze in dem Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Untersatz nur particular mache und sage: Einiges ist unter der Regel enthalten, so kann ich in der Conclusion auch nur sagen, dass das Prädicat der Regel Einigem zukomme, weil ich nicht mehr als dieses unter die Regel subsumirt habe. — Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Obersatz) habe: so muss ich die Conclusion auch verneinend machen. Denn wenn der Obersatz sagt: von Allem, was unter der Bedingung der Regel steht, muss dieses oder jenes Prädicat verneint werden, so muss die Conclusion das Prädicat auch von dem (Subject) verneinen, was unter die Bedingung der Regel subsumirt worden.

§. 65.

Reine und vermischte kategorische Vernunft-schlüsse.

Ein kategorischer Vernunftschluss ist rein *(purus)*, wenn in demselben kein unmittelbarer Schluss eingemischt, noch die gesetzmässige Ordnung der Prämissen verändert ist; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermischter *(ratiocinium impurum* oder *hybridum)* genannt.

§. 66.

Vermischte Vernunftschlüsse durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermischten Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen, und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmässige ist. — Dieser Fall findet statt bei den drei letztern sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüsse.

Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schliessen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondre Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird.

§. 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1. im Obersatze die Stelle des Subjects und im Untersatze die Stelle des Prädicats; oder 2. in beiden Prämissen die Stelle des Prädicats; oder 3. in beiden die Stelle des Subjects; oder end-

lich 4. im Obersatze die Stelle des Prädicats und im Untersatze die Stelle des Subjects — einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne S das Subject der Conclusion, P das Prädicat derselben und M den *terminum medium:* — so lässt sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darstellen:

I	II	III	IV
M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

§. 69.

Regeln für die erste Figur, als die einzig gesetzmässige.

Die Regel der ersten Figur ist: dass der **Major** ein **allgemeiner**, der **Minor** ein **bejahender Satz** sey. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt seyn muss, so ergiebt sich hieraus, dass die erste Figur die einzig gesetzmässige sey, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, so ferne sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen *(metathesin praemissorum)* zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erste Figur kann eine Conclusion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren giebt es nur Conclusionen von gewisser Art; einige *modi* derselben sind hier ausgeschlossen. Dies zeigt schon an, dass diese Figuren nicht vollkommen, sondern dass gewisse Ein-

schränkungen dabei vorhanden sind, die es verhindern, dass die Conclusion in allen *modis,* wie in der ersten Figur, statt finden kann.

§. 70.

Bedingungen der Reduction der drei letztern Figuren auf die erstere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, unter welcher in einer jeden derselben ein richtiger Modus des Schliessens möglich ist, läuft darauf hinaus, dass der Medius Terminus in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse *(consequentias immediatas)* die Stelle derselben nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. — Hieraus ergeben sich folgende Regeln für die drei letztern Figuren.

§. 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur steht der Minor recht, also muss der Major umgekehrt werden, und zwar so, dass er allgemein *(universalis)* bleibt. Dieses ist nur möglich, wenn er allgemein verneinend ist; ist er aber bejahend, so muss er contraponirt werden. In beiden Fällen wird die Conclusion negativ *(sequitur partem debiliorem).*

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur ist: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht der Sache selbst. — Hier muss ich nun erst umkehren und sagen: wem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht diesem Merkmal; — oder ich muss die Conclusion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, dem widerspricht die Sache selbst; folglich widerspricht es der Sache.

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur steht der Major recht; also muss der Minor umgekehrt werden; doch so, dass ein bejahender Satz daraus entspringt. — Dieses aber ist nur möglich, indem der bejahende Satz particulär ist; — folglich ist die Conclusion particulär.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur ist: was einem Merkmale zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht Einigen, unter denen dieses Merkmal enthalten ist. — Hier muss ich erst sagen: es kommt zu oder widerspricht Allen, die unter diesem Merkmal enthalten sind.

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend ist, so lässt er sich rein *(simpliciter)* umkehren; eben so der Minor als particular; also ist die Conclusion negativ. — Ist hingegen der Major allgemein bejahend: so lässt er sich entweder nur *per accidens* umkehren oder contraponiren; also ist die Conclusion entweder particular oder negativ. — Soll die Conclusion nicht umgekehrt *(P S* in *S P* verwandelt) werden, so muss eine Versetzung der Prämissen *(metathesis praemissorum)* oder eine Umkehrung *(conversio)* beider geschehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geschlossen: das Prädicat hängt am *medio termino*, der *medius terminus* am Subject (der Conclusion), folglich das Subject am Prädicat; welches aber gar nicht folgt, sondern allenfalls sein Umgekehrtes. — Um dieses möglich zu machen, muss der *Major* zum *Minor* und *vice versa* gemacht und die Conclusion umgekehrt werden, weil bei der erstern Veränderung *terminus minor* in *majorem* verwandelt wird.

§. 74.

Allgemeine Resultate über die drei letztern Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letztern Figuren erhellt:

1. dass in keiner derselben es eine allgemein bejahende Conclusion giebt, sondern dass die Conclusion immer entweder negativ oder particular ist;
2. dass in einer jeden ein unmittelbarer Schluss *(conseq. immediata)* eingemischt ist, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch stillschweigend mit einverstanden werden muss; — dass also auch um deswillen:
3. alle diese drei letztern *modi* des Schliessens nicht reine, sondern unreine Schlüsse *(ratioc. hybrida, impura)* genannt werden müssen, da jeder reine Schluss nicht mehr als drei Hauptsätze *(termini)* haben kann.

§. 75.

2. Hypothetische Vernunftschlüsse.

Ein hypothetischer Schluss ist ein solcher, der zum *Major* einen hypothetischen Satz hat. — Er besteht also aus zwei Sätzen: 1. einem Vordersatze *(antecedens)* und 2. einem Nachsatze *(consequens)*, und es wird hier entweder nach dem *modo ponente* oder dem *modo tollente* gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen *medium terminum*, sondern es wird bei denselben die Consequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nämlich im *Major* derselben die Consequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Conclusion ist. Der *Minor* ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz.

2. Daraus, dass der hypothetische Schluss nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen: dass er eigentlich kein Vernunftschluss sey, sondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vordersatze und Nachsatze, der Materie oder der Form nach, zu erweisender Schluss (*consequentia immediata demonstrabilis* [*ex antecedente et consequente*] *vel quoad materiam vel quoad formam*).

Ein jeder Vernunftschluss soll ein Beweis seyn. Nun führt aber der hypothetische nur den Beweis-Grund bei sich. Folglich ist auch hieraus klar, dass er kein Vernunftschluss seyn könne.

§. 76.

Princip der hypothetischen Schlüsse.

Das Princip der hypothetischen Schlüsse ist der Satz des Grundes: *A ratione ad rationatum; — a negatione rationali ad negationem rationis valet consequentia.*

§. 77.

3. Disjunctive Vernunftschlüsse.

In den disjunctiven Schlüssen ist der *Major* ein disjunctiver Satz und muss daher, als solcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben.

Es wird hier entweder 1. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2. von der Falschheit aller Glieder, ausser Einem, auf die Wahrheit dieses Einen. Jenes geschieht durch den *modum ponentem* (oder *ponendo tollentem*), dieses durch den *modum tollentem* (*tollendo ponentem*).

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunction, ausser Einem, zusammengenommen, machen das contradictorische Gegentheil dieses Einen aus. Es findet also hier eine Dichotomie statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr ist, das andere falsch seyn muss und umgekehrt.

2. Alle disjunctive Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunction sind also eigentlich polysyllogistisch. Denn alle wahre Disjunction kann nur *bimembris* seyn und die logische Division ist auch *bimembris;* aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividentia* gesetzt.

§. 78.

Princip der disjunctiven Vernunftschlüsse.

Das Princip der disjunctiven Schlüsse ist der Grundsatz des ausschliessenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius; — a positione unius ad negationem alterius — valet consequentia.

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma ist ein hypothetisch-disjunctiver Vernunftschluss; oder ein hypothetischer Schluss, dessen *Consequens* ein disjunctives Urtheil ist. — Der hypothetische Satz, dessen *consequens* disjunctiv ist, ist der Obersatz; der Untersatz bejaht, dass das *consequens (per omnia membra)* falsch ist, und der Schlusssatz bejaht, dass das *antecedens* falsch sey. — *(A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)*

Anmerk. Die Alten machten sehr viel aus dem Dilemma, und nannten diesen Schluss *cornutus.* Sie wussten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dass sie Alles hersagten, wo er sich hinwenden konnte und ihm dann auch Alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinnng, die er annahm. — Aber es ist ein sophistischer Kunstgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, sondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bei vielen, ja bei den mehresten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das sogleich für falsch erklären wollen, wobei sich Schwierigkeiten finden, so ist es ein leichtes Spiel, Alles zu verwerfen. — Zwar ist es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuschendes, wo ferne man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit desselben hält. — Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an sich, ob sie gleich richtig schliessen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen sie aufwirft.

§. 80.

Förmliche und versteckte Vernunftschlüsse *(ratiocinia formalia* und *cryptica)*.

Ein förmlicher Vernunftschluss ist ein solcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, sondern auch der Form nach richtig und vollständig ausgedrückt ist. — Den förmlichen Vernunftschlüssen sind die versteckten *(cryptica)* entgegengesetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämissen versetzt, oder eine der Prämissen ausgelassen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Conclusion verbunden ist. — Ein versteckter Vernunftschluss von der zweiten Art, in welchem die eine Prämisse nicht ausgedrückt, sondern nur mit gedacht wird, heisst ein verstümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zusammengezogene Schlüsse genannt.

III. Schlüsse der Urtheilskraft.

§. 81.

Bestimmende und reflectirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist zwiefach; — die bestimmende oder die reflectirende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besondern; die zweite vom Besondern zum Allgemeinen. — Die letztere hat nur subjective Gültigkeit; — denn das Allgemeine, zu welchem sie vom Besondern fortschreitet, ist nur empirische Allgemeinheit — ein blosses Analogon der logischen.

§. 82.

Schlüsse der (reflectirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüsse der Urtheilskraft sind gewisse Schlussarten, aus besondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es sind also nicht Functionen der bestimmenden, sondern der reflectirenden Urtheilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht das Object, sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu seiner Kenntniss zu gelangen.

§. 83.

Princip dieser Schlüsse.

Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: dass Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammen stimmen, sondern dass das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig seyn werde.

Anmerk. Da den Schlüssen der Urtheilskraft ein solches Princip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden.

§. 84.

Induction und Analogie — die beiden Schlussarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem sie vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht *a priori* (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schliesst entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, so ferne sie zu demselben Princip gehören. — Die erstere Schlussart heisst der Schluss durch Induction; — die andre, der Schluss nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induction schliesst also vom Besondern aufs Allgemeine *(a particulari ad universale)* nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schliesst von particularer Ähnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Übereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Übrigen überein, was wir in Einigen dieser Gattung kennen, an andern aber nicht wahrnehmen. — Die Induction erweitert das empirisch Gegebene vom Besondern aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände; — die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere eben desselben Dinges — Eines in Vielen, also in Allen: Induction; — Vieles in Einem (was auch in Andern ist), also auch das Übrige in demselben: Analogie. — So ist z. B. der Beweisgrund für die Unsterblichkeit: aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geschöpfs, ein Schluss nach der Analogie.

Bei dem Schlusse nach der Analogie wird indessen nicht die Identität des Grundes *(par ratio)* erfordert. Wir schliessen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menschen. — Auch kann man nach der

Analogie nicht über das *tertium comparationis* hinaus schliessen.

2. Ein jeder Vernunftschluss muss Nothwendigkeit geben. Induction und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.
3. Die gedachten Schlüsse der Urtheilskraft sind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unsers Erfahrungserkenntnisses. Da sie aber nur empirische Gewissheit geben, so müssen wir uns ihrer mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen.

§. 85.

Einfache und zusammengesetzte Vernunftschlüsse.

Ein Vernunftschluss heisst einfach, wenn er nur aus Einem; zusammengesetzt, wenn er aus mehreren Vernunftschlüssen besteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch blosse Coordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt *(ratiocinatio polysyllogistica)*.

§. 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen; oder von den Folgen herauf zu den Gründen schliessen. Das erste geschieht durch Episyllogismen, das andre durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluss in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines Prosyllogismus — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des erstern zur Conclusion hat.

§. 88.

Sorites oder Kettenschluss.

Ein aus mehreren abgekürzten und unter einander zu Einer Conclusion verbundenen Schlüssen heisst ein Sorites oder Kettenschluss, der entweder progressiv oder regressiv seyn kann; je nachdem man von den nähern Gründen zu den entferntern hinauf, oder von den entferntern Gründen zu den nähern herabsteigt.

§. 89.

Kategorische und hypothetische Sorites.

Die progressiven sowohl als die regressiven Kettenschlüsse können hinwiederum entweder kategorische oder hypothetische seyn. — Jene bestehen aus kategorischen Sätzen als einer Reihe von Prädicaten; diese aus hypothetischen, als einer Reihe von Consequenzen.

§. 90.

Trugschluss — Paralogismus — Sophisma.

Ein Vernunftschluss, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heisst ein Trugschluss *(fallacia)*. — Ein solcher Schluss ist Paralogismus, in so ferne man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, so ferne man Andre dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. — Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das *Sophisma figurae dictio-*

nis, worin der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird; — *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; — *Sophisma heterozeteseos*, *elenchi*, *ignorationis* u. dgl m.

§. 91.

Sprung im Schliessen.

Ein Sprung *(saltus)* im Schliessen oder Beweisen ist die Verbindung Einer Prämisse mit der Conclusion, so dass die andre Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmässig *(legitimus)*, wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig *(illegitimus)* aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal *(nota intermedia)* verknüpft.

§. 92.

Petitio principii. — *Circulus in probando*.

Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. — Und einen Cirkel im Beweisen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem eigenen Beweise zum Grunde legt.

Anmerk. Der Cirkel im Beweisen ist oft schwer zu entdecken; und dieser Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigsten begangen, wo die Beweise schwer sind.

§. 93.

Probatio plus und *minus probans*.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweisen. Im letztern Falle beweist er nur einen Theil von dem, was bewiesen werden soll; im erstern geht er auch auf das, welches falsch ist.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweist, kann wahr seyn und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zu viel, so beweist er mehr, als was wahr ist; und das ist dann falsch. — So beweist z. B. der Beweis wider den Selbstmord: dass, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grunde dürften wir auch keine Thiere tödten. Er ist also falsch.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniss und ein Ganzes derselben muss einer Regel gemäss seyn. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) — Aber diese Regel ist entweder die der **Manier** (frei) oder die der **Methode** (Zwang).

§. 95.

Form der Wissenschaft — Methode.

Die Erkenntniss, als Wissenschaft, muss nach einer Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss als System und nicht blos als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln, abgefasste Erkenntniss.

§. 96.

Methodenlehre. — Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniss zu ihrem Inhalt hat: so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andre Theil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zur Beförderuug der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen. — Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten des Erkenntnisses in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche diese Vollkommenheiten des Erkenntnisses befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntnisses.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was unter ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewusstseyn des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; — das deutliche Bewusstseyn ihres Umfanges dagegen durch die logische Eintheilung derselben. — Zuerst also hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts.

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus).*

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und — die Vollständigkeit und Präcision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytische und synthetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die erstern sind Definitionen eines gegebenen; die letztern, Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe *a priori* und *a posteriori*.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder *a priori* oder *a posteriori* gemacht sind.

§. 102.

Synthetische Definitionen durch Exposition oder Construction.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder die der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Construction. — Die letztere ist die Synthesis willkührlich gemachter, die erstere, die Synthesis empirisch, — d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe *(conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam)*. — Willkührlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und — wo ferne anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen statt finden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letztern Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empirische Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkührlich, sondern empirisch ist.

§. 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkührlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig seyn kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann): so können empirische Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkührliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkührlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch nothwen-

dig sind, und vor alle dem, was vermittelst eines willkührlichen Begriffs gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch **Declarationen** nennen, so ferne man dadurch seine Gedanken declarirt oder Rechenschaft von dem giebt, was man unter einem Worte versteht. Dies ist der Fall bei den **Mathematikern**.

§. 104.

Analytische Definitionen durch Zergliederung *a priori* oder *a posteriori* gegebener Begriffe.

Alle **gegebene** Begriffe, sie mögen *a priori* oder *a posteriori* gegeben seyn, können nur durch **Analysis** definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, so ferne man die Merkmale derselben successiv klar macht. — Werden **alle** Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht: so wird der Begriff **vollständig** deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, so ist er zugleich präcis und es entspringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiss werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe: so sind alle analytische Definitionen für unsicher zu halten.

§. 105.

Erörterungen und Beschreibungen.

Nicht alle Begriffe **können** also, sie **dürfen** aber auch nicht alle definirt werden.

Es giebt Annäherungen zur Definition gewisser Begriffe; dieses sind theils **Erörterungen** *(expositiones)*, theils **Beschreibungen** *(descriptiones)*.

Das **Exponiren** eines Begriffs besteht in der an einander hangenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind.

Die Beschreibung ist die Exposition eines Begriffs, so ferne sie nicht präcis ist.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das erste geschieht durch Analysis, das zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden; sie unterscheidet sich dadurch von der Declaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen; und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig seyn muss: so ist auch eine unvollständige Exposition als Theil einer Definition, eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen statt finden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter blossen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen, oder blos zu Unterscheidung desselben von andern Objecten dienen. — Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntniss des Objects, seinen innern Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus innern Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiss äusser-

lich; wenn er aber innerlich nicht zureichend ist: so kann er doch blos in gewisser Beziehung äusserlich zureichend seyn, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit andern. Allein die unumschränkte äussere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenstände erlauben blos Nominalerklärungen. — Logische Nominal-Definitionen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenommen; Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt — das Realwesen derselben. — Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heissen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von andern eben so gut dienen können, als bejahende, aber nicht zur Erkenntniss der Sache ihrer innern Möglichkeit nach

   In Sachen der Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; — dahin muss alles unser Bestreben gerichtet seyn. — Real-Definitionen giebt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkührlichen Begriffs ist immer real.

3. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenstand *a priori in concreto* kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.

§. 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten;

1. der Quantität nach — was die Sphäre der Definition betrifft — müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe *(conceptus reciproci)* und mithin

die Definition weder weiter noch enger seyn, als ihr Definitum;
2. der Qualität nach muss die Definition ein ausführlicher und zugleich präciser Begriff seyn;
3. der Relation nach muss sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnissgründe desselben, von ihm selbst verschieden seyn; und endlich:
4. der Modalität nach müssen die Merkmale nothwendig und also nicht solche seyn, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung, dass der Gattungsbegriff und der Begriff des specifischen Unterschiedes (*genus* und *differentia specifica*) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Normal-Definitionen in der Vergleichung: aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zu Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten; es ist nämlich dabei zu untersuchen: ob die Definition:
1. als ein Satz betrachtet, wahr sey; ob sie
2. als ein Begriff, deutlich sey; —
3. ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich, und endlich:
4. als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt, d. i. der Sache selbst adäquat sey.

§. 109.

Regeln zu Verfertigung der Definitionen.

Eben dieselben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, sind nun auch beim Verfertigen derselben zu verrichten. — Zu diesem Zweck suche also: 1. wahre

Sätze, 2. solche, deren Prädicat den Begriff der Sache nicht schon voraussetzt, 3. sammle deren mehrere und vergleiche sie mit dem Begriffe der Sache selbst, ob sie adäquat sey; und endlich 4. siehe zu, ob nicht ein Merkmal im andern liege oder demselben subordinirt sey.

Anmerk. 1. Diese Regeln gelten, wie sich auch wohl ohne Erinnerung versteht, nur von analytischen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiss seyn kann, ob die Analyse vollständig gewesen, so darf man die Definition auch nur als Versuch aufstellen und sich ihrer nur so bedienen, als wäre sie keine Definition. Unter dieser Einschränkung kann man sie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen desselben Corollarien ziehen. Ich werde nämlich sagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu, aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erschöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen; oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heisst durch einen Cirkel erklären *(circulus in definiendo)*.

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch **logische Eintheilung der Begriffe.**

§. 110.

Begriff der logischen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich, in so ferne es übereinstimmt; aber auch, in so ferne es verschieden ist. — Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, so ferne es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist, heisst die logische Eintheilung des Begriffs. — Der höhere Begriff heisst der eingetheilte Begriff *(divisum)*, und die niedrigern Begriffe, die Glieder der Eintheilung *(membra dividentia)*.

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen, ist also sehr verschieden. Bei der Theilung des Begriffs sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten ist. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, dass die Eintheilung eine Theilung des Begriffs sey: so enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in sich, als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigern zu höhern Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigern herabgehen — durch Eintheilung.

§. 111.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs ist darauf zu sehen:

1. dass die Glieder der Eintheilung sich ausschliessen oder einander entgegengesetzt seyen; — dass sie ferner
2. unter Einen höhern Begriff *(conceptum communem)* gehören, und dass sie endlich
3. alle zusammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derselben gleich seyen.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müssen durch contradictorische Entgegensetzung, nicht durch ein blosses Widerspiel *(contrarium)* von einander getrennt seyn.

§. 112.

Codivision und Subdivision.

Verschiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verschiedener Absicht gemacht werden, heissen Nebeneintheilungen; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine Untereintheilung *(subdivisio)* genannt.

Anmerk. 1. Die Subdivision kann ins Unendliche fortgesetzt werden; comparativ aber kann sie endlich seyn. Die Codi-

vision geht auch, besonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erschöpfen?

2. Man kann die Codivision auch eine Eintheilung nach Verschiedenheit der Begriffe von demselben Gegenstande (Gesichtspuncte), so wie die Subdivision eine Eintheilung der Gesichtspuncte selbst, nennen.

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heisst **Dichotomie**; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie **Polytomie** genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Eintheilung aus Principien *a priori* — also die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung sollen einander entgegengesetzt seyn und von jedem *A* ist doch das Gegentheil nichts mehr als *non A*.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniss des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach, zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anschauung; entweder *a priori*, wie in der Mathematik (z. B. die Eintheilung der Kegelschnitte), oder empirische Anschauung, wie in der Naturbeschreibung. — Doch hat die Eintheilung aus dem Princip der Synthesis *a priori*, Trichotomie; nämlich: 1. den Begriff, als die Bedingung, 2. das Bedingte, und 3 die Ableitung des letztern aus dem erstern.

§. 114.

Verschiedene Eintheilungen der Methode,

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkennt-

nisse betrifft, so giebt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifische oder populare Methode.

Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der popularen dadurch, dass jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht. — Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterscheiden sich also der Art und nicht dem blossen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas anders als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegengesetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Übergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntniss systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet, so ist eine solche Methode rhapsodistisch zu nennen.

Anmerk. Der systematische Vortrag wird dem fragmentarischen, so wie der methodische dem tumultuarischen entgegengesetzt. Der methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. — Der äusserlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist aphoristisch.

§. 117.

3. Analytische oder synthetische Methode.

Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort *(a principiatis ad principia)*; diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heisst auch sonst die Methode des Erfindens. — Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener.

§. 118.

4. Syllogistische — tabellarische Methode.

Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.

Tabellarisch heisst diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird.

§. 119.

5. Akroamatische oder erotematische Methode.

Akroamatisch ist die Methode, so ferne Jemand allein lehrt; erotematisch, so ferne er auch fragt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogische oder Sokratische und in die katechetische eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den Verstand, oder blos an das Gedächtniss gerichtet sind.

Anmerk. Erotematisch kann man nicht anders lehren als durch den Sokratischen Dialog, in welchem sich Beide fragen und auch wechselsweise antworten müssen, so dass es scheint, als sey auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft. Durch die gemeine Katechese aber kann man nicht lehren, sondern nur das, was man akroamatisch gelehrt hat, abfragen. — Die katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische, die dialogische dagegen für rationale Erkenntnisse.

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. — Das Meditiren muss alles Lesen und Lernen begleiten; und es ist hierzu erforderlich, dass man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.



INHALTSANZEIGE.

Seite.

dritter Theil.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.



